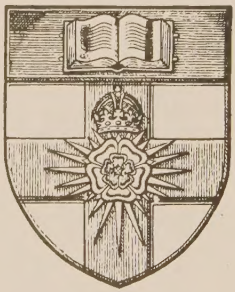
PRL C5m.8 – Al – Andalus]



UNIVERSITY OF LONDON
LIBRARY

SHL
WITHDRAWN

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES
DE MADRID Y GRANADA

VOLUMEN XXI
1956

PRINTED IN SPAIN

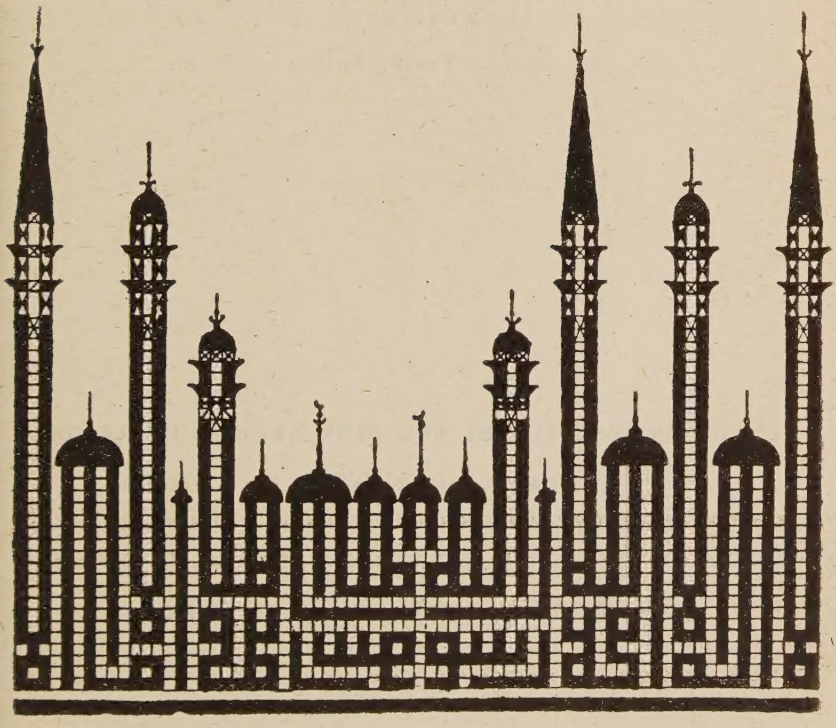
Imprenta y Editorial Maestre. Norte, 25. Tel. 215620. Madrid.

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS
PATRONATO MENÉNDEZ Y PELAYO — INSTITUTO MIGUEL ASÍN

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES DE MADRID Y GRANADA

VOLUMEN XXI



MADRID-GRANADA. 1956

DIRECTOR:

Emilio García Gómez.

REDACTORES:

Manuel Alonso, Darío Cabanelas, Esteban Lator, Manuel Ocaña Jiménez, Jaime Oliver Asín, Luis Seco de Lucena, Elías Terés, Leopoldo Torres Balbás, Juan Vernet.

SECRETARIO:

Leopoldo Torres Balbás.

REDACCIÓN: ESCUELA DE ESTUDIOS ÁRABES, CALLE DE SAN VICENTE, 60, PRAL. — MADRID

ADMINISTRACIÓN: SECRETARÍA DEL CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS, MEDINACELI, 4. — MADRID

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/al-andalus_1956_21_1

E. LÉVI-PROVENÇAL

(1894 - 1956)

E. LÉVI-PROVENÇAL

(4 ENERO 1894 — 23 MARZO 1956)

La tierra que el martes 27 de marzo de 1956 cayó en un cementerio de París sobre el cadáver del profesor de la Sorbona E. Lévi-Provençal, fallecido en las primeras horas de la noche del anterior viernes 23, borró del mundo de los vivos a uno de los mejores amigos de España y una vez más ha sepultado las esperanzas de ver conclusa por una sola pluma magistral la historia de la dominación musulmana en la Península. La importancia de la pérdida es tal y tan grande nuestro pesar, que AL-ANDALUS se cree en el deber de honrar su memoria en las primeras páginas de este fascículo, el primero que aparece después de su muerte, como si de uno de los grandes de nuestro propio grupo se tratase.

Mentiría al decir que la muerte del amigo querido me fulminó como una desgracia inesperada. Puedo asegurar que el sentimiento fué tan hondo como si inesperada hubiese sido; pero, en realidad, mi alarma contaba ya meses. Dió Lévi-Provençal casi hasta sus muy últimos tiempos una impresión de arrebatadora fuerza física, subrayada por su vertiginosa actividad y, a pesar de la macicez de su volumen, por una cierta apariencia de moceril vigor. Todavía, bromeando con él, le repetíamos a menudo las palabras con que le acogió, la primera vez que lo tuvo delante, don Julián Ribera (palabras que, como todo lo de Ribera, se le quedaron muy grabadas): «— ¡Qué joven!» Y, sin embargo, hacía tiempo que las grietas cuarteaban aquel edificio por de fuera tan sólido.

Empecé a darme cuenta de la importancia de dichas grietas el pasado mes de septiembre en Copenhague. Solía presumir Lévi-Provençal en nuestras comunes andanzas de no interesarse por los monumentos artísticos, y jugaba a hacerse el remolón en unirse a nuestras excursiones arqueológicas. En Dinamarca pude, sin embargo, persuadirme de que en su pereza había un motivo de salud. Después de separarnos sufrió varias crisis graves e hizo un desdichado y ya estéril viaje a Túnez. En diciembre, hallándome yo en París y creyéndole todavía ausente, el azar me llevó a su casa en el mismo momento en que acababa de llegar del Norte de Africa. Me recibió incorporado en el lecho, inmóvil sobre unos almohadones. Tenía los ojos fijos y mates, como unas ampollitas de vidrio de donde se hubiese retirado el líquido de la vida, dejándolas empañadas con el poso. Sobre el pecho, afiladas y blancas, se cruzaban las manos que aún habrían de escribirme unas cartas fraternales, pero ya no habrían de servir más a la ciencia. La familia y los amigos no fueron tan pesimistas como yo, y hube de hacer que no creía en presentimientos. No he vuelto a verlo; pero la imagen de aquel último encuentro ha quedado en mi retina como la de un cadáver extrañamente dotado de palabra.

Ha muerto Lévi-Provençal a los 62 años y menos de tres meses, pues había nacido el 4 de enero de 1894. El lugar de su nacimiento no consta en una *Nota* que sobre sus títulos y trabajos publicó en diciembre de 1934 [1]. Creíamos que era Constantina; pero, a última hora, resulta que fué Argel. Para nosotros, como amigos, tanto da una cosa como otra, y viene a ser igual para su semblanza como hombre de ciencia. Únicamente, con miras a una biografía psicológica a la cual aquí no podemos ni siquiera asomarnos, añadiríamos que no gustaba de hablar de sus orígenes ni de sus primeros años. Todo este mundo infantil y adolescente quedaba por él mismo envuelto en una deliberada penumbra, así como su ascendencia, tal vez de ra-

[1] *Note sur les titres et travaux scientifiques de M. E. Lévi-Provençal* (Larose, Éditeurs, 11, rue Victor-Cousin, Paris), 8 pp.

dicación local relativamente antigua en el Norte de Africa. Este silencio era uno de los resortes íntimos de su atormentada psicología.

En estos tiempos nuestros actuales, que se dicen modernos, la Humanidad es tan cruel, que aun hace que para ciertos seres cosas así puedan ser dolorosas. Ni aun conmigo, que siempre he elegido mis amigos por el corazón y no por la raza, se franqueó nunca, como no fuera por alquitarada alusión. Nada sobre sus primeros años. Hay dudas incluso sobre la forma y la fijeza de su apellido compuesto, que había de hacer tan célebre. Más todavía: ni siquiera le gustaba emplear su nombre propio, que era «Évariste». Él se limitaba a escribir la inicial, y sólo lo pronunciaba entero de no quedarle otro remedio. Cuando nuestra intimidad y el tuteo hicieron forzosa, a la manera española, la supresión de los apellidos, mi mujer y yo hubimos de buscar un subterfugio, y le aplicábamos cualquier apodo cariñoso, o recurríamos a un «Don Julián», remoquete que, por idénticas razones, le daban de joven sus colegas (y que le venía también de cuando se presentó a don Julián Ribera). Este nombre le gustaba tanto que, cuando en 1953 publicó en París una traducción de mi libro *Silla del Moro y Nuevas escenas andaluzas*, la firmó con el pseudónimo *D. Julian* [1].

¿Qué parte había espontánea y qué parte adquirida en su conocimiento del árabe? Existe el problema, pero yo no lo sabría resolver. Estudió en el liceo de Constantina y luego en la Universidad de Argel. Por él mismo sabemos que logró la «licence ès lettres (mention arabe)» en 1913, y que ese mismo año publicó en la *Revue Africaine* tres estudios sobre epigrafía latina [2]. Lo que sí nos consta, por él mismo también, es que de-

1 E. García Gómez, de l'Académie Espagnole, *Une française à l'Alhambra: Grenade romantique*, traduit de l'espagnol par D. Julian, avec six hors-texte de Eduardo Vicente et une lettre-préface de E. Lévi-Provençal. Paris, Éditions G.-P. Maisonneuve & Cie, 1953.

2 Aún había de publicar un cuarto siete años más tarde, el 1920 y en la misma revista: *Deux nouvelles inscriptions de Timgad*. — De una vez por todas queremos dejar sentado que este artículo se escribe de prisa y en circunstancias especiales, sin acceso a los papeles del difunto ni consulta de ninguna fuente de

cía deber su vocación de arabista militante a su maestro J. Carcopino, quien le habría aconsejado acomodar a la erudición orientalista los métodos adquiridos en el estudio de las humanidades clásicas.

Conforme al sistema francés, su entrada en los escalafones de enseñanza oficial, en la materia Lengua y literatura árabes, fué contemporánea de la licenciatura y se inició en 1° de octubre de 1913. Casi inmediatamente estalló la gran guerra, que lo llevó por primera vez a Oriente: fué herido en los Dardanelos en 1915, mereciendo una mención honorífica, y convaleció en Egipto. Esta veta militar era en él muy fuerte: salía a relucir con relativa frecuencia en sus recuerdos, aunque sin ninguna hipérbole de *miles gloriosus*, pues de lo único que se jactaba era de la estrecha amistad que le unía a algunos de los militares franceses de mayor relieve. En 1917 pisa Marruecos en calidad de oficial de Asuntos Indígenas, destinado en el valle del Warga, entre el Rif y Fez, y de esta época son los primeros trabajos suyos de tema árabe que conozco [1].

La reintegración a la vida civil se produjo en 1919, y ese mismo año, tras de enseñar unos meses en el liceo de Tánger, fué nombrado profesor de árabe clásico en la «École supérieure de langue arabe et de dialectes berbères de Rabat», que poco más tarde se convirtió en el que todavía hoy se sigue llamando «Institut des Hautes-Études Marocaines».

Vergüenza me da escribir sin los datos suficientes y sin pleno conocimiento de causa líneas que han de leer mis amigos

las existentes en Francia. Por consiguiente y por desdicha, ni podemos ser completos ni respondemos de la exactitud de todos los datos y fechas, aunque hemos procurado hacer el mejor uso posible de la documentación que tenemos a mano. Desde luego, ciertos trabajos menos importantes y algunas complicaciones bibliográficas de los últimos tiempos quedan deliberadamente fuera de nuestra atención.

[1] *Mulai Buchta-l-Khammar, saint marocain du XVIe siècle* («Rev. de l'hist. des religions» 1917); *Une liste de surnoms populaires des tribus Djebalah* («Archives berbères» 1917); *Les ruines almoravides du pays de l'Ouargha, Maroc septentrional* («Bull. Archéologique» 1918); *Pratiques agricoles et fêtes saisonnières des tribus Djebalah de la vallée moyenne de l'Ouargha* («Archives berbères» 1918); *Un chant populaire religieux du Djebel marocain* («Revue Africaine» 1918).

franceses, varios de los cuales, por haber vivido los hechos que voy a referir, se sonreirán de mi audacia; pero les ruego tengan en cuenta mi buena voluntad y piensen que, aunque hayan de leerme más extranjeros que españoles, es para españoles peor informados que yo para quienes en fin de cuentas escribo. De lo que quiero hablar es del grupo al cual por las fechas de que íbamos tratando fué Lévi-Provençal a incorporarse.

Estamos viviendo ahora mismo los momentos en que Marruecos recobra su independencia y no es la coyuntura más indicada para hacer balance de lo que el país debe, en el terreno del espíritu, a las dos naciones protectoras, o, si se quiere, más precisamente, lo que Marruecos ha representado en ellas como campo de experimentación cultural y de estudio. Algún día, de un lado y de otro, se hará desapasionadamente ese balance; pero podemos adelantar que, por lo que atañe a Francia, el saldo ha de ser favorabilísimo y envidiable, tanto por la eficacia de los medios puestos en práctica y por la flexibilidad en conjugar los recursos locales con la tradición de la gran cultura metropolitana, como por el nivel técnico y la adecuación precisa de los equipos de servicio. A lo que en la tierra de los Xerifes representó, y no fué poco, la misión de Michaux Bellaire y de los *Archives Marocaines* sucedió, después de la primera guerra mundial, el grupo que había de cristalizar en la época inicial de la famosa revista *Hespéris*, todavía dichosamente en vida y cuya fundación data de 1921.

No es de este momento ni puedo dar aquí la lista de todos los componentes de dicho grupo. Me limitaré a citar a aquellos que más se han señalado en los estudios ibéricos, es decir, un arqueólogo y artista como Henri Terrasse, un hispanista como Robert Ricard, un lingüista de la talla de Georges S. Colin... Con citarlos basta. A ellos se juntó Lévi-Provençal, el más brillante historiador del equipo, quien dió al punto muestras de la más vehemente y variada actividad. Sobra con remitirse a los hechos. El año 1920 publica tres breves artículos sobre asuntos marroquíes [1]. El año 1921 da a las prensas el primero (y único

[1] Uno, en los «Archives berbères»; otro, en el «Bull. de l'Institut des Hau-

aparecido) volumen de *Les manuscrits arabes de Rabat*, más una *Note sur un Coran royal du XIVe siècle* («Hespéris»). El año 1922 ve surgir el *Essai de répertoire chronologique des éditions arabes de Fès* (en colaboración con M. Bencheneb), los *Textes arabes de l'Ouargha*, un estudio sobre *Les derniers travaux d'histoire littéraire marocaine* («Hespéris)», y el libro, todavía hoy fundamental, *Les historiens des Chorfa*, que tengo entendido le sirvió para obtener el Doctorado de Estado en Letras el año 1923, grado que le hizo también ascender, dentro del Instituto, a Director de Estudios. El mismo año 1923 colabora con H. Basset en *Chella: une nécropole mérinide*, estudia *Deux nouveaux mss. de la «Rawḍat al-nisrīn»*, lanza una *Note sur l'exemplaire du «Kitāb al-ʿibar» offert par Ibn Khaldoun à la bibliothèque d'al Karawiyin à Fès*, y analiza *La recension magribine du «Ṣaḥīḥ» d'al-Bukharī* (los tres últimos artículos en el «Journal Asiatique»). El último asunto había de llevarle en 1928 a publicar la reproducción en fototipia del *Ṣaḥīḥ*. El año 1925 diserta en la «Revue Archéologique» *Sur un prétendu ms. de Tite-Live à Fès* e incluye en las «Mélanges René Basset» *Six fragments inédits d'une chronique anonyme du début des Almohades*.

Resumamos: España no ha llegado a asomar en su obra (a no ser muy vagamente en la recensión del Bujārī). Todavía estamos limitados a Marruecos. Dentro de los estudios marroquíes hay direcciones que acaban en vía muerta (etnografía, dialectotología, arqueología); pero otras, en cambio, señalan las rutas fecundas: bibliografía, búsqueda de mss. raros (y ya, precisamente, en el Qarawiyyīn), historiografía (y, en particular, la almohade).

El 13 de abril de 1926 muere a los treinta y tres años (había nacido el 7 noviembre 1892), Henri Basset, que era el jefe del grupo y el director de *Hespéris*. Esta prematura desaparición

tes-Études Marocaines», y el tercero en el «Bull. de l'enseignement public au Maroc». En esta última revista aún publicaría dos otros pequeños trabajos en 1925 y 1926. Las dos primeras son las que se fundieron en «Hespéris».

de una de las más brillantes promesas del orientalismo francés supone mucho para Lévi-Provençal, sólo dos años más joven que su malogrado colega. Sobre nuestro amigo recae la dirección del Instituto y de la revista *Hespéris*, así como el empeño de regentar la edición francesa de la *Encyclopédie de l'Islām*, que Henri Basset había a su vez heredado del padre, René Basset († 1924), famoso orientalista de la generación precedente. Y aún había de influir la muerte de su compañero en otro aspecto más íntimo de Lévi-Provençal, pues éste — prematuramente viudo y con un hijo — acabó por casarse con la viuda de Henri Basset, quien le había dejado dos hijas. En el nuevo hogar — que se vió ampliado con dos vástagos más, varón y hembra — inicia nuestro amigo los años más decisivos y fecundos de su vida, señalados por dos nuevos ascensos, éstos perfectamente normales, a saber: en 1927 es nombrado profesor titular de Historia de los árabes y de la civilización musulmana en la Universidad de Argel, puesto que se le permitía simultanear con el de Rabat y que le bastaba atender una corta temporada cada curso, y en 1930 inicia asimismo unas breves enseñanzas anuales en la Sorbona, donde a la sazón no funcionaba aún ninguna cátedra regular de materia árabe.

Caracterizan sobre todo estos años centrales una serie de descubrimientos de textos históricos de primer orden y que hasta entonces no se conocían o se daban por perdidos. Es el beneficio del filón bibliográfico a que ya aludimos antes, y en que vino a tomar cuerpo el sueño de nuestros maestros Codera y Ribera, que los españoles no pudieron llevar a cabo, mientras a los franceses sí les fué factible en su zona, infinitamente más extensa y rica [1]. Lo curioso es que en cierto modo esta serie de descubrimientos se iniciara en la misma España. El joven Lévi-Provençal vino a nuestra patria a proseguir una nueva cataloga-

[1] Recuérdese la *Misión histórica en Argelia y Túnez* de Codera. Más directamente se relaciona con Marruecos la famosa cuestión de la lista que, para ver si salían ciertos libros, escribió y litografió Ribera, y que el erudito alemán G. Kampffmeyer tomó por auténtica y antigua, y analizó largamente en 1906; cf. Asín Palacios en el prólogo a las *Disertaciones y Opúsculos* de don Julián Ribera, pp. XXVII-XXVIII.

ción de los códices escurialenses, que para sustituir la anticuada de Casiri había comenzado Derenbourg y que tampoco nuestro amigo concluyó del todo. Fruto de esta misión fué el libro *Les manuscrits arabes de l'Escurial. . Tome troisième: théologie, géographie, histoire* (Paris 1928). Pues bien: no entre los códices, pero sí entre los legajos, restos no catalogados del viejo incendio, el investigador francés tuvo la fortuna de identificar las sensacionales memorias de Baydāq, que publicó el mismo año 1928 en sus *Documents inédits d'histoire almohade*. Y esta buena estrella pareció complacerse en guiarle ya sin descanso y conducirle — sin contar otros muchos textos nuevos cuyas apariciones se fueron escalonando [1] — a esa apoteosis de los hallazgos bibliográficos que representó la célebre apertura de la cámara murada en el Qarawiyyīn de Fez, de donde salieron, entre muchas maravillas más, otro manuscrito incompleto del tomo tercero del *Bayān* de Ibn ʿIḏārī [2], la autobiografía de ʿAbd Allāh el último zīrí granadino, que había de aparecer en esta misma revista [3], una copiosa parte del comienzo del *Muqtabis* de Ibn Ḥayyān [4], etc. Por estos años, y ya para siempre en lo que le quedara de vida, una especie de aureola de estupenda fortuna iba a rodear al joven y famoso sabio francés, especie de héroe de cuento oriental cuya varita mágica hacía que un genio sir-

[1] Lévi-Provençal tuvo acceso a las grandes colecciones de los bibliófilos del país, como al-Kattanī, al-Dukkalī e Ibn Zaydān. En la biblioteca del primero fué donde encontró el tomo III del *Bayān* de Ibn ʿIḏārī (publicado en 1930).

[2] Gracias al cual pudo completar su edición de 1930 con unas *Observations* (correcciones al texto), que aparecieron en las «Mélanges Gaudefroy-Demombynes» (Cairo 1935).

[3] Al-Andalus III (1935), IV (1936-1939) y VI (1941). Reunido ya todo lo que se pudo encontrar del precioso códice, y ordenados y encajados los fragmentos cada uno en su sitio, la muerte ha sorprendido a Lévi-Provençal sin ver terminadas ni una nueva edición completa del texto árabe, que se imprime en El Cairo, ni la traducción española íntegra que habíamos preparado juntos y que espero poder sacar al público en breve.

[4] Aprovechada por él en su *Histoire*, y monográficamente en distintos trabajos. Baste recordar aquí su estudio *Du nouveau sur le royaume de Pampelune au XIe siècle* («Bull. Hispanique» 1953), completado por otro en colaboración conmigo: *Textos inéditos del «Muqtabis» de Ibn Ḥayyān sobre los orígenes del reino de Pamplona* (Al-Andalus 1954).

viente le trajera al punto el precioso códice perdido o ignorado [1]. Lévi-Provençal es quizá — sin la menor culpa por su parte — una especie de símbolo de esa desenfrenada carrera tras el señuelo del manuscrito raro o inédito, que es hoy epidemia, más en los círculos puramente árabes que en los ambientes arabistas, y que si tiene un anverso apasionante y utilísimo, llega en el abuso a tener un reverso contraproducente, pues ocasiona la paradoja de que los libros, que deberían en principio ser editados para su mayor divulgación y conocimiento, dejan de tener interés en cuanto se publican, ante la general pasión por la caza de manuscritos. Hay que repetir, sin embargo, que él no tenía la culpa, porque no los cazaba: se le venían a las manos.

No hay duda en que la producción de Lévi-Provençal durante estos años, aunque avalorada por su halo de pasmosa novedad, adolecía a primera vista de dispersión y de falta de sistema. Y, sin embargo, sería injusto no advertir en ella, allá en lo hondo, no sólo un íntimo ajuste, sino incluso un nuevo concepto historiográfico. En su obra, el Marruecos moderno desaparece ahora casi por completo [2]. El interés queda reducido al Marruecos medieval: bien los antiguos fastos beréberes *(Fragments historiques sur les Berbères au Moyen Age*, 1934), bien los Almorávides *(Réflexions sur l'empire almoravide au début du XIIe siècle*, 1932), bien los Almohades, objeto siempre de su predilección *(Ibn Tumert et ʿAbd al-Muʾmin*, «Mémorial Henri Basset» 1928; *Un nouveau fragment de chronique almohade*, «Hespéris» 1930), bien los Mariníes *(Le «Musnad» d'Ibn Marzūḳ*, 1925; *Abū Fāris al-Malzūzī*, 1935). El asunto marroquí más moderno es *Une description de Ceuta musulmane au XVe siècle* («Hespéris» 1932). En cambio, ha aparecido, avasallador, el tema de la España musulmana: de 1930, en

[1] Bien entendido, no es Lévi-Provençal el único en realizar tales hallazgos. No pocos, y algunos de primerísimo orden, aunque hayan estado rodeados de mayor sordina, ha hecho Georges S. Colin. Baste recordar que es el afortunado propietario de la famosa colección de muwaššaḥas de Ibn Bušrà de Granada.

[2] A no ser en textos escolares, como los *Extraits des historiens arabes du Maroc* (1929), o en libros de divulgación propagandística como la excelente *Initiation au Maroc* (1ª ed. 1932), que dirigió y en la que colaboró.

«Hespéris», es la nota *A propos du Pont du Cadi de Grenade;* de 1931 y 1934, respectivamente, y en la misma revista, son los estudios sobre *Alphonse VI et la prise de Tolède (1085)* y *La «Mora Zaïda»;* de 1931 es el magnífico y utilísimo repertorio de las *Inscriptions arabes d'Espagne* [1], no perfecto ni completo, pero infinitamente superior a todo lo que había, disperso y casi siempre menos que mediano; y en 1931 publica, en colaboración con Colin, *Un manuel hispanique de ḥisba: al-Saḳaṭī*, asunto de primer orden que ya no dejaría de preocuparle, puesto que en 1934 edita el otro manual de almotacén de Ibn ʿAbdūn (que había de traducir en 1947, y que yo había de verter luego al español [2]) y en 1955 imprime todavía en El Cairo *Trois traités hispaniques de ḥisba* como primer tomo de una proyectada serie de *Documents arabes inédits sur la vie sociale et économique en Occident musulman au moyen âge.* De 1931 data, en efecto, el interés por las instituciones sociales y económicas de al-Andalus: el artículo sobre *La vie économique de l'Espagne musulmane au Xe siècle*, en la «Revue Historique», no hace más que preludiar el gran libro, su primera y hermosa síntesis, *L'Espagne musulmane au Xe siècle: Institutions et vie sociale*, publicado en 1932. Y este mismo año de 1932 se produce otro hecho decisivo: Lévi-Provençal reimprime en Leiden, en tres tomos, la clásica *Histoire des Musulmans d'Espagne*, de Dozy, «revisada y puesta al día». Es un escalón hacia arriba. Y otro más es el que representa la publicación en 1934 de la parte referente a al-Andalus en los *Aʿmāl al-aʿlām* de Ibn al-Jaṭīb.

¿El Marruecos medieval y la España islámica, hemos dicho? Sí, pero conjugados. Conjugados en una unidad superior: el «Occidente musulmán». Pueril sería afirmar que la idea es del todo nueva, porque no hay bajo el sol nada que no tenga antecedentes y en este caso, además, el concepto es obvio; pero me parece indudable que en el grupo francés de *Hespéris*, y muy

[1] De 1935 es su artículo *Deux nouvelles inscriptions arabes de Tolède* («Homenaje a Mélida»), y en Al-Andalus 1949 publicó la nota *Sur une inscription arabe de Denia.*

[2] Antes lo había dado en italiano mi querido colega Francesco Gabrieli.

especialmente en Lévi-Provençal, el término «Occidente musulmán» señala algo con muchos matices de novedad teórica y, desde luego, con una enorme dosis de novedad práctica o de contenido. Hoy puede parecer «el huevo de Colón»; pero entonces, y bien pudimos experimentarlo en casos concretos, la nueva denominación estaba llena de sentido profundo. «Magrib» era hasta bien entrado el siglo XX un término vacío: ni los árabes conocían al-Andalus, ni los arabistas se habían asomado a Marruecos. Sólo en la primera mitad de nuestro siglo se ha vuelto a saber de veras, desde la Edad Media, lo que fué «el Occidente musulmán»: esa simbiosis, bajo el islam y con una remota historia común, de elementos civilizadores romano-germánicos, árabes y beréberes, de la que Marruecos sigue siendo un documento vivo y en la que España tuvo la espuela creadora y el magisterio.

Con debérsele a Lévi-Provençal mucha información en este terreno, se le debe algo que vale mucho más: amor. Si se leen con cuidado y por orden cronológico todos sus escritos, y particularmente los menores, por ejemplo las reseñas, se verá la insensible gradación de sus sentimientos. Al simple interés del objeto de estudio, al desdén no siempre velado por la España moderna, al complejo de superioridad innato en el galo diplomado y que tanto rasca el orgullo español, va poco a poco sustituyendo la comprensión, la entrega y el afecto a todo lo hispánico. Personalmente yo pude apreciarlo por golpes súbitos en nuestra relación personal, que tenía por entonces el obstáculo de once años de diferencia cronológica: el Lévi-Provençal distante de cuando yo asomaba al arabismo, sustituído luego por el Lévi-Provençal atento de cuando le visité dos o tres veces en Rabat, pasó a ser el Lévi-Provençal cordialísimo del año 1935, cuando Córdoba celebró el centenario de Maimónides. Allí empezó una estrecha y fraternal amistad que sólo ha podido interrumpir la muerte.

Allí empezó... y, sin embargo, la década que va de 1935 a 1945 es aquella en que terribles circunstancias externas (la guerra civil española y la segunda contienda mundial) más nos se-

pararon; los años en que más lejos estuvimos físicamente uno de otro y en los que peor puedo situar, sobre todo escribiendo de prisa y de memoria, sin haber todavía ordenado su correspondencia, las cosas que le ocurrieron.

Tengo entendido que fué precisamente hacia 1935 cuando abandonó Rabat y se trasladó del todo a Argel. Por el instante y a juzgar por su bibliografía, su actividad tiene poco más o menos los mismos nortes, quizá con dispersión ligeramente mayor. En temas marroquíes nos da el fundamental estudio sobre *La fondation de Fès* («Annales de l'Inst. d'Ét. Or. d'Alger» 1939) y las *Trente-sept lettres officielles de la chancellerie almohade* (1940). En asuntos andaluces le debemos la valiosa monografía *Un échange d'ambassades entre Cordoue et Byzance au IXe siècle* («Byzantion» 1937), un artículo sobre *Grenade musulmane et la résidence royale de l'Alhambra aux XIVe et XVe siècles* («Annales universitaires de l'Algérie», 1937) y *Le Cid de l'histoire* («Revue historique» 1937), más dos textos preciosos: *La «Ṣilat aṣ-Ṣila» [de Ibn Zubayr], répertoire biographique andalou du XIIIe siècle* (1938) y *La Péninsule ibérique au Moyen Age d'après le «Kitāb ar-Rawḍ al-miʿṭār» [de Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī]* (1938). Al más puro concepto del «Occidente musulmán» responden sus *Notes de toponomastique hispano-maghribine* («Annales de l'Inst. de Ét. Or. d'Alger» 1936). Prescindiendo de algunos otros trabajos dispersos [1], la única novedad es que su actividad personal comienza a extenderse al Próximo Oriente: unas conferencias en El Cairo se convierten en el librito de vulgarización *La civilisation arabe en Espagne: vue générale* (Cairo 1938) [2], y por entonces se inicia su actividad editorial en Egipto, mediante la cesión de algunos manuscritos [3] que le iban a permitir intervenir de lejos —

[1] Como el discurso de inauguración del curso académico 1936 en la Universidad de Argel sobre *L'historien de l'Islam*, o la *Note sur un poids de verre du VIIIe siècle* (en colaboración con G. Marçais, apud «Annales de l'Inst. d'Ét. Or. d'Alger» 1937).

[2] Traducido al español por I. de las Cagigas en el nº 1161 de la Colección Austral de Espasa-Calpe, Buenos Aires 1953.

[3] En 1933 había publicado en «Hespéris» una nota *Sur de nouveaux mss. de la «Ḏaḫīra» d'Ibn Bassām.*

aunque para separarse muy pronto — en los primeros pasos, también poco más adelante paralizados por los restantes editores, de la publicación de la *Ḏajīra* (1er volumen en 1940). El artículo sobre *Une nouvelle description arabe du Phare d'Alexandrie* («Mélanges Maspéro» 1935) puede parecer una incursión en tema oriental; pero en realidad venía inspirado por otro con igual título de Asín en AL-ANDALUS.

La fase más esencial quizá de la existencia de Lévi-Provençal iba a terminar pronto en una crisis que, como tantas cosas humanas, presenta dos vertientes, buena y mala. Tuvo su origen en la segunda gran guerra mundial, que en la Francia metropolitana revistió tan especiales y trágicas características y que en Argel dió tan oscuros y complicados coletazos. El hecho brutal es que Lévi-Provençal fué desposeído de su cátedra universitaria por bastante tiempo, sin otro motivo que el de sus orígenes raciales. Por esta época, además, quiebra su felicidad doméstica y el divorcio rompe su matrimonio. Unas bascas de amargura, en la que renacían tantas otras represadas desde niño, le suben a la boca; una desconfianza y recelo de todo: de la política, de los colegas, de los amigos, hasta un poco de su país. Por reacción lógica se exacerba en él la pasión y la nostalgia de España. Terminada ya nuestra contienda y en pleno auge de la guerra mundial, Lévi-Provençal se detuvo cierta vez unas horas en Madrid. Recuerdo la velada que pasamos juntos (era verano) en los jardines del Hotel Ritz. Me hizo espontáneamente las más dolorosas confidencias por primera vez en nuestra amistad, y no digo que la única, porque recuerdo otra noche de París en que, viendo juntos *Le pain dur* de Claudel, me apretó significativamente el brazo cuando en la primera escena Sichel le dice a Lumir: «Que parlez-vous de sang? Nous étions là avant vous et nous sommes les premiers nés. Qui êtes-vous à côté de nous? Quand vous pouvez remonter à dix générations, issus de sangs plus entrecroisés que les chiens, vous vous dites gentilshommes! Mais nous seuls sommes purs, en droite ligne depuis la création du monde!». Estas espirales hacia su fondo eran, sin embargo, rarísimas, dentro de una tónica general de silencio sobre tales temas.

¡Qué fecunda es, no obstante, la amargura, y cuántas obras

importantes le debemos! En el caso de Lévi-Provençal es indudable que la inacción oficial produjo el primer volumen (partido luego en dos) de su *Histoire de l'Espagne musulmane*, cuyos límites van «de la conquête à la chute du Califat de Cordoue». La edición primera (Cairo 1944) lleva una dedicatoria que en la segunda edición (París 1950, dos volúmenes) ha desaparecido, y un prólogo que luego quedó notablemente cambiado. La dedicatoria empieza: «Aux Généraux Charles de Gaulle et Georges Catroux j'offre ce livre, écrit dans les ténèbres...» En el prólogo se afirma: «La rédaction... a été commencée à l'automne de 1940, au moment où, a peine démobilisé, j'étais exclu, pour un temps, de ma chaire de l'Université. Elle a été achevée en 1942. Les deux noms glorieux que j'ai inscrits au seuil de ce livre évoquent avec assez d'éloquence le climat moral, la foi intacte en l'avenir, malgré les humiliations de l'heure, qui ont alors environné et soutenu mon labeur». Todo esto se ha esfumado de la segunda edición, donde no se halla más que una alusión vaguísima a los sucesos generales, seguida de esta frase: «Je n'y reviendrai pas davantage aujourd'hui».

Con ser el más importante de sus libros, o — mejor dicho — precisamente por serlo, no hará falta que nos alarguemos en ponderar lo que representa la *Histoire de l'Espagne musulmane*, tanto más cuanto que yo la traduje al español en el tomo IV de la *Historia de España* que publica la editorial Espasa-Calpe S. A. y dirige don Ramón Menéndez Pidal; y la traduje por las razones que en el prólogo a dicha versión expongo (pp. X-XII). Es evidente que la renovada materia estaba pidiendo a gritos un resumen expositivo orgánico, y nadie podía escribirlo como el hombre que precisamente más había contribuído a renovar y ampliar nuestros conocimientos. Lo curioso es comprobar el rotundo sentido de la síntesis constructiva que se revela de pronto en un investigador hasta entonces casi exclusivamente consagrado a menudos análisis y al allegamiento de nuevos textos. Permítaseme reproducir unas frases de mi reseña en *Arabica* (I-3, París 1954, pp. 361-364): «Entre otras cosas, admiraron los lectores de esta obra dos condiciones fundamentales, nada fáciles de encontrar ni aun en historiadores de primerísima fila. Una

de ellas es la cabal exactitud con que el autor sabe reducir y reproducir a escala fija el inmenso material que maneja. Ningún hecho ni consideración rebasa — como tiene que ocurrir en un buen mapa — las proporciones que le corresponden en el conjunto; cosa que no sucedía en la por tantos estilos benemérita obra de Dozy, abundante en excrecencias viciosas o en miembros desproporcionados. La otra es algo que también fallaba en Dozy: el conocimiento del país. El prof. Lévi-Provençal conoce España casi palmo a palmo y la ama, del mismo modo que está rigurosamente al día en la bibliografía española. Porque es un hecho — por desgracia harto ignorado, sobre todo de los orientales — que, para tratar de la España árabe, no basta el árabe, sino que hace falta lo español». Añádase la perfección del plan lógico, la exactitud y comodidad de las divisiones y subdivisiones, y la nobleza y claridad del estilo, a veces insinuadoramente expresivo y hasta pintoresco. En suma: es el magnífico arranque de una historia general de la España árabe que todos, dentro y fuera de España, del lado de acá y del lado de allá del arabismo, deseábamos impacientemente ver proseguida y acabada. ¿Podía serlo? Fuerza nos es volver a la biografía.

La injusticia cometida con Lévi-Provençal era tan patente y tan absurdo prescindir de sus servicios, habida cuenta de su historial y de sus méritos, no sólo científicos sino también militares, que hubo de ser pronto paliada. Tras un breve interregno, que conozco muy mal, en que debió de estar destinado en Toulouse, hacia 1942 lo repusieron en Argel; pero, además, se le empleó hasta el fin de la guerra en misiones oficiales y reservadas de importancia, que lo tuvieron por bastante tiempo apartado de los estudios medievales.

La desaparición del régimen que lo había vejado y la última y clamorosa fase de la guerra hicieron que Lévi-Provençal fuera una de las personas de su clase más compensadas por la victoria. Inmediatamente trasladado a París con una misión en la secretaría del Ministro de Educación Nacional, pasa en 9 de abril de 1945 a ser nombrado profesor de la Sorbona, en una cátedra — la primera del ramo islámico — que se crea para él. Se fun-

da asimismo para que él lo dirija el Institut d'Études de l'Orient Contemporain, que ese mismo año de 1945 inicia la publicación de unos *Cahiers*, en cierto modo inspirados por la revista italiana *Oriente Moderno*. Quedó alojada esta nueva institución en el piso bajo de un hotel de la Avenue Émile Deschanel, nº 20, con una instalación magnífica, que luego hubo de dejar, limitándose a un sótano. En el último piso vivía Lévi-Provençal, y en él ha muerto, en un amplio cuarto cuya ventana da al Campo de Marte.

No tardó mucho en ser nombrado también Director del Institut des Études Islamiques de la Sorbona (enero de 1950) y se convirtió, por ende, en el personaje oficial más importante del arabismo francés. Quien había pasado tantos años de su vida metido entre libros y manuscritos, en ciudades como Rabat y Argel, pasa de pronto a ser hombre influyente en la vorágine de una metrópoli como París. Pero ¿qué decimos París? París es nada para la fiebre de actividad y el vértigo de dinamismo que de él se adueñan. La restaurada empresa de la *Encyclopédie de l'Islām*, cuya nueva edición francesa vuelve otra vez a dirigir, le obliga a frecuentísimos viajes al extranjero cada año, sin contar el abrumador trabajo que le impone. No hay Congreso internacional a que no asista. No hay país en que no dé conferencias o cursos: en Francia, claro está, y en los países próximos, pero también en los remotos. Casi todos los años es profesor visitante en las Universidades egipcias. Su estancia en El Cairo es aprovechada para plantear negocios editoriales, y suele ir seguida de giras por otros países árabes. No hay reposo ni siquiera en las vacaciones. Ha vuelto a casarse con una señora, de sangre absolutamente española, pero de educación franco-belga, y su hispanismo se ha exacerbado: no sólo delira por todo lo español y acoge fraternalmente a cuanto español amigo pasa por París, sino que, apenas tiene unos días libres, cruza los Pirineos. Sus visitas a España son por lo menos dos al año: en Semana Santa y en el verano. Al regreso, alguna vez se alarga por Portugal o por Marruecos, cuyas dos zonas recorre dando conferencias. Últimamente era, para colmo, director de otro Centro científico en Túnez, adonde había de ir asimismo todos los otoños. Yo ha

habido año que he coincidido con él no sólo en Londres y El Cairo, lo que no era raro dada la similitud de nuestras ocupaciones, sino también en Granada y en Soria. Pero él, por su parte, había corrido en el interregno muchísimas más capitales y ciudades del mundo.

¿Cómo es posible que en medio de este ajetreo sin tregua le quedase vagar para empresas literarias? Ningún libro realmente importante volvió a salir de su pluma; pero lo curioso es que no se paralizara su actividad intelectual creadora y que aún nos diese monografías de primerísimo orden. Sólo se explica por la inercia en hombre que tanto veló sobre los libros, que tanto material nuevo tenía acumulado, que tanta rapidez de mano había adquirido y que aún conservaba una increíble resistencia para el trabajo. «Con despensa buena, luego se guisa la cena».

No sin ciertas omisiones que ahora me es imposible subsanar, trazaré un pequeño inventario de su producción en estos años últimos. Empezaré por los trabajillos de circunstancias, aunque ninguno haya desaprovechable. Contribuyó a los homenajes de maestros y amigos: el año 1949 a las «Mélanges d'études portugaises offerts à M. G. Le Gentil» con *L'inscription almohade de Silves*; el año 1950 a los «Estudios dedicados a Menéndez Pidal» con *Glanures cidiennes*, y a las «Mélanges W. Marçais» con *Le voyage d'Ibn Baṭṭūṭa dans le royaume de Grenade (1350)*; en 1955, al «Donum natalicium H. S. Nyberg oblatum» con *A propos de l'ascète philosophe Ibn Masarra de Cordoue;* en 1956, a los «Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida» con *Une descripcion arabe inédite de la Crète* (artículo póstumo). A uno de los compromisos adquiridos a su paso por Italia corresponde *Une héroïne de la résistance musulmane en Sicile au début du XIIIe siècle* («Oriente Moderno» 1954). En los dos primeros tomos del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid publicó tres cosillas. No faltan folletos que son conferencias cuyo texto le pedían las entidades que las organizaban, como *Le rôle de la Marche supérieure dans l'histoire politique de l'Espagne califienne* («Instituto de Estudios Pirenaicos», Zaragoza 1950); *L'Islam e il Mediterraneo nel Medioevo* (Firenze-Empoli 1951); *Conféren-*

ces sur l'Espagne musulmane [en la Universidad de Alejandría] («Cairo 1951); *Las ciudades y las instituciones urbanas del Occidente musulmán en la Edad Media* (Tetuán 1950; otro folleto con la traducción árabe lleva la fecha 1951). De las conferencias en la Cátedra de la Fundación Cartagena de Madrid no hay más que resúmenes en el «Boletín de la Real Academia de la Historia» de 1950.

En muchas de estas disertaciones adelantó fragmentos del tercer tomo de su *Histoire de l'Espagne musulmane*, que apareció en 1953 con el subtítulo *Le siècle du Califat de Cordoue* [1] y sobre el cual me atrevo a remitir a mi reseña, antes citada, en *Arabica*, I-3 (Paris 1954). Se daba Lévi-Provençal perfecta cuenta de la importancia que para él, y para todos, tenía su iniciada *Historia*, y continuamente se hacía la ilusión de poder proseguirla; pero ¿de dónde sacar el tiempo y el reposo necesarios? Dicho se está que la parte referente a las Taifas, si se la quiere escribir bien, con método y sin perderse en un dédalo de menudos detalles, es la más difícil. Nuestro amigo me comunicaba con frecuencia sus meditaciones y titubeos. Acabó por creer que el verdadero hilo conductor, capaz de dar unidad al caos, era la política de Alfonso VI, por quien sentía más devoción que por el Cid. Pero la realidad es que nunca encontró unos meses tranquilos en que llevar a cabo sus proyectos. Por eso, y para alimentar la curiosa impaciencia de sus lectores, se decidió a intercalar en su *Historia* este tercer volumen, que no es sino una segunda versión, hecha de mano maestra y puesta al día, de *L'Espagne musulmane au Xe siècle* (1932), de la que ya hemos hablado. La materia es idéntica, pero el modo de tratarla resulta nuevo, por más ligero, más flexible y más elegante, como de quien domina el asunto y lo administra y canaliza a su arbitrio, como jugando y deleitándose en hacerlo.

Era imposible que renunciara a su vieja pasión por imprimir textos. En 1948-51 publicó en Leiden, en colaboración con G. S. Colin, una nueva edición del *Bayān* (I-II) de Ibn ʿIḏārī,

[1] Pronto aparecerá mi traducción española en el vol. V de la *Historia de España* de Espasa-Calpe S. A., dirigida por don Ramón Menéndez Pidal.

que renovó la vieja de Dozy. Es excelente. Más de prisa y desde lejos, aunque no dejan de ser utilísimas, están hechas las que imprimió en El Cairo: *al-Marqaba al-ᶜulyā* del Nubāhī (1948), la *Ŷamhara* de Ibn Ḥazm (1948) y los *Nasab Quraŷš* de Zubayrī (1953). La primera, sobre todo, ha sido objeto de duras críticas por parte de los eruditos orientales, particularmente alzaprimados por la xenofobia en estos últimos tiempos, pero además excitados por la dureza sin contemplaciones, aunque fuese merecida, con que a veces Lévi-Provençal les trataba. La muerte ha debido de sorprenderle cuando corregía pruebas de nuevas ediciones cairinas de las *Memorias* de ᶜAbd Allāh, el zīrí granadino, y de la parte española de los *Aᶜmāl al-aᶜlām*.

Me lisonjea la idea de que, fuera del estudio *De nouveau sur le royaume de Pampelune au IXᵉ siècle*, publicada en el «Bull. Hisp.» de 1953, las dos mejores monografías de sus últimos tiempos aparecieron en esta revista Al-Andalus, que también había dado a conocer las inmediatamente citadas *Memorias* de ᶜAbd Allāh [1]. Aludo a sus por todos estilos excelentes trabajos *En relisant le «Collier de la Colombe»* (t. XV [1950]) y *La «Description de l'Espagne» d'Aḥmad al-Rāzī: essai de reconstitution de l'original arabe et traduction française* (t. XVIII [1953]). Su identificación con nuestro grupo llegó a ser, en efecto, estrechísima, y su colaboración conmigo abarcó, no sólo las traducciones mutuas que ya han quedado apuntadas, sino también varios artículos de Al-Andalus [2], y hasta libros como *Sevilla a comienzos del siglo XII* (Madrid 1948) y *Una crónica anónima de ᶜAbd al-Raḥmān III al-Nāṣir* (Madrid-Granada 1950). Queda pendiente de publicación la traducción española anotada de las *Memorias* completas de ᶜAbd Allāh en su ordenación definitiva, que está lista para entrar en prensa.

No pareció nunca demasiado sensible Lévi-Provençal al

1 Otras colaboraciones o traducciones suyas pueden hallarse en los vols. VI [1941], IX [1944], XI [1946], XIII [1948], XV [1950], XVIII [1953] y XIX [1954].

2 Ya hemos hablado de los *Textos inéditos del «Muqtabis»*. Añádanse *La toma de Valencia por el Cid* (t. XIII [1948]), y *Novedades sobre la batalla llamada de al-Zallaqa (1086)*, éste último en colaboración también con J. Oliver Asín.

atractivo de los estudios literarios, y, si alguna vez se inclinó a ellos, fué más bien por influencia de sus amigos y colaboradores, o por noble emulación que de los trabajos de éstos sentía. Fué así como se aficionó a Ibn Quzmān, por haberse encargado de la traducción del gran zejelero de Córdoba, según el texto establecido por su amigo el gran lingüista G. S. Colin. Esta importantísima obra conjunta queda también pendiente. La tal versión es en verso, y de ella el lector curioso puede encontrar algunas primicias en una de las disertaciones contenidas en las antes citadas *Conférences sur l'Espagne musulmane* [en la Facultad de Alejandría] (Cairo 1951). Más cerca de su habitual terreno de estudio estaba la sagaz fijación de la biografía de Ibn Quzmān que hizo en su artículo *Du nouveau sur Ibn Quzmān*, publicado casi a la vez en una revista inglesa, en el «Bull. de l'Inst. franç. d'Archéol. orientale» del Cairo y en Al-Andalus (tomo IX [1944]). Mis trabajos sobre poesía y las investigaciones sobre las *jarŷas* de muwaššaḥas árabes y hebreas — en las que me ayudó, para procurarme material, del modo más generoso imaginable — le incitaron a veces a dar conferencias, alguna publicada y otras no, o a redactar alguna nota sobre temas poéticos.

Era, en efecto, muchas veces como un niño grande, cuyos juguetes eran libros e imprentas, los suyos o los que se le antojaban por verlos en poder de sus amigos. A pesar de sus perpetuos viajes y de sus ocupaciones absorbentes, no pudo tampoco prescindir en sus últimos tiempos de tener, como casi siempre en su vida, una serie propia de publicaciones. La dirigía en la casa G.-P. Maisonneuve et Cie, del Bd. Saint-Germain, y se titula *Islam d'hier et d'aujourd'hui*. Ha llegado bajo su dirección a los once volúmenes, entre ellos algunos como el *Coran* de Blachère de la máxima importancia; pero él mismo no pudo dar de su cosecha más que reediciones: sus conferencias *La civilisation arabe en Espagne*, su *Séville musulmane (le traité d'Ibn ᶜAbdūn)* y un tomo antológico que tituló simbólicamente *Islam d'Occident* y que es una recopilación rapsódica de sus temas favoritos [1]. A más de atender sus *Cahiers* sobre Oriente contem-

[1] *La fondation de Fès*, las *Notes de toponomastique hispano-maghribine*, *Un*

poráneo acabó, insaciable, por sentir nostalgia de aquella *Hespéris* de sus comienzos, y para aplacarla fundó *Arabica*, preciosa revista de la que ha publicado siete fascículos y que es el último mecanismo que se le ha helado entre las manos [2].

No sé si esta enumeración en rápida cascada puede dar alguna idea de la desbordante actividad del amigo que lloramos, y si puede explicar, aparte las razones últimas de la dolencia, la explosión que nos lo ha arrebatado, y de la que todavía no nos hemos repuesto. Era una actividad que, prescindiendo del agobio económico, jamás por Lévi-Provençal sentido, podríamos calificar de balzaquiana, por el fuego interior, por el desorden mismo de la furia creadora, compatible con el orden estricto de su mesa y de sus papeles, por la creciente perfección a que esta furia le condujo, y, al mismo tiempo, por un cierto aire de lucha perpetua, un poco al margen de los estrictos cauces oficiales, aunque sin desdeñarlos. Es curioso que un hombre así, a los años a que había llegado y con la fama conseguida, haya muerto sin ser Doctor «honoris causa» por ninguna Universidad extranjera. Tampoco perteneció al Instituto de Francia (¿cómo no se lo ofrecieron?; ¿por qué no lo pidió él?; ¿desdén u orgullo?). Deja gentes de primer orden que lo llamaban «maestro»; pero ningún discípulo avezado a sus propios métodos y a su es-

échange d'ambassades entre Cordoue et Byzance, Alphonse VI et la prise de Tolède, La «Mora Zaïda», Le Cid de l'histoire, La prise de Valence, Réflexions sur l'empire almoravide, Ibn Tumart et ʿAbd al-Muʾmin, Poésie arabe d'Espagne et poésie d'Europe médiévale y *Le rôle spirituel de l'Espagne musulmane*.

[2] Trabajó mucho en la organización de esta revista, que lleva su mejor sello y que es perfecta en punto a información y crítica. Su contribución más personal a ella ha sido una serie de notas tituladas *Arabica Occidentalia* que son una nueva «fantasía» (en la acepción musical) de los temas de su vida. He aquí los títulos: 1, *Un nouveau récit de la conquête de l'Afrique du Nord par les Arabes;* 2, *Le «zaǧal» hispanique dans le «Mugrib» d'Ibn Saʿīd;* 3, *Quelques observations à propos du déchiffrement des «ḫarǧas» mozarabes;* 4, *Les vers arabes de la chanson V de Guillaume IX d'Aquitaine;* 5, *Sur deux poètes de Malaga du Xe siècle;* 6, *Un document inédit sur l'expédition saʿadide au Soudan;* 7, *Le titre souverain des Almoravides et sa légitimation par le califat ʿabbāside*, y 8, *Le traité d' «adab al-kātib» d'Abū Bakr ibn Ḥaldūn*.

tricta especialidad. Corría envainado en su vida un raro destino: no diré que un drama ruidoso, pero sí un hondo malestar soterraño, del que no hablaba y que a veces trasparecía en el rictus de su ancha boca, cuyas comisuras se le hundían, dándole un aire de bonzo triste. Un extraño pudor de sus sufrimientos íntimos le revestía de una durísima corteza externa. Y, sólo en un ancestral retorno, cuando la muerte lo sacó de su caparazón y le devolvió la paz, sobre su cadáver volvieron a sonar dulcemente los cantos de la fe de su infancia.

Era imposible no sentirse impresionado por la titánica obra y la poderosa personalidad de Lévi-Provençal, y difícil — cuando no se interponía algún grave prejuicio — dejar de admirarlo. Digamos, en honor a la verdad, que era también difícil amarlo de primera intención, por brusco, por gruñón, y porque casi siempre lo negaba todo al principio. Pero esto — ya lo hemos dicho — era sólo corteza. Su amistad no era el agua de río, contaminada a veces, que se ofrece a la vista de cualquiera que pasa, sino el manantial escondido que manaba de la roca. Por eso el que llegaba al hontanar y gustaba el frescor de su intimidad verdadera, era ya su amigo para siempre, con un afecto muy superior a tantos otros. En el país de la confianza, Lévi-Provençal se transfiguraba: era tierno donde los demás le veían duro; generoso, donde los demás lo tenían por avaro; jovial, donde a los demás les parecía adusto; increíblemente infantil. Porque era, en efecto — ya lo hemos dicho —, un niño, a la vez consentido y desgraciado, pero goloso de cariño y de broma. Por eso, con ser tan francés, su tipo afectivo se adaptaba mal a la sociabilidad gala y encajaba, en cambio, a las mil maravillas dentro de la «sodalitas» ibérica. Por eso lo quería yo, además de admirarlo. Por eso le lloro...

Pero esto son cosas íntimas sobre las cuales no hay por qué insistir. Van desapareciendo estremecedoramente del lado de uno tantas personas queridas, y de modo tan rápido, que, aparte la inmensa desolación interna, empieza a ser cansado y trágico este condenado oficio de sepulturero literario. Limitémonos a lo exterior. La memoria de Lévi-Provençal, el segundo «Don Julián», como él gustaba que se le llamase, merece el homenaje de Al-An-

DALUS, del arabismo español, de la ciencia hispánica, de los hombres de espíritu y de corazón en esta tierra que tanto conoció y amó, y al estudio de cuya historia, en uno de sus más difíciles períodos, consagró tamaños afanes y tan portentosas dotes. Era un sabio eminente y un entrañable amigo. También era un alma noble y original. La historia de su evolución espiritual y de sus libros, que aquí no hemos podido más que bosquejar a la carrera, está llena de ejemplaridad y de enseñanzas, y quisiéramos que la juventud universitaria española meditase sobre ella.

La ciencia no tiene por qué ser nacionalista, pero tampoco tiene por qué dejar de serlo. El cetro de la historia árabe de España huyó de Conde a Dozy y volvió de Dozy a Codera. Los «Beni Codera», para poder colonizar las nuevas tierras que descubrieron Ribera y Asín, nos desentendimos un poco de esta otra parte de la vieja herencia, que pasó a Lévi-Provençal. Y querríamos que un muchacho español volviera a repatriarla con piedad y firmeza, retirándola del féretro del gran sabio desaparecido, en cuyas manos los anales de la España musulmana han revivido y adelantado prodigiosamente por más de un cuarto de siglo, dentro de una obra que hace el máximo honor a nuestra tierra y que está rodeada del respeto universal.

EMILIO GARCÍA GÓMEZ.

LA CANCIÓN FAMOSA «CALVI VI CALVI CALVI ARAVI»

Aunque es posible que con nuevos argumentos vuelva a hacerlo dentro de poco, no creo que sea éste el momento de terciar en la discusión entre quienes piensan que la lírica y la música de la España musulmana influyeron en las de la España cristiana, perviviendo en ella, y quienes opinan lo contrario. Para mi objeto actual da lo mismo. Los que sostienen lo primero han de operar hasta ahora en buena medida con hipótesis, y sólo pueden apoyarse en raras supervivencias concretas, mientras los partidarios de lo segundo han de reconocer que su negativa no puede extenderse a unas cuantas excepciones.

La más notoria de aquellas supervivencias, o la más famosa de estas excepciones, es la canción, melodía o bailada árabe que da título a estas páginas. Cierto es que no la conocemos en su integridad. Pero conocemos su estructura esencial y hasta — por un milagro — su música, y sabemos que, adaptada y cristianizada, perduró en la literatura española. Más aún: aparece citada (aunque la cita, como veremos, es en algún caso problemática) por algunos de los más famosos escritores de toda nuestra historia literaria: el Arcipreste de Hita, Gil Vicente, Cervantes y Lope de Vega, entre otros. Item más: el estar citada por estos grandes autores ha hecho que de ella se ocupen muchos eruditos y tratadistas modernos, y que incluso uno de ellos, la señora Michaëlis de Vasconcelos, le haya dedicado una pequeña monografía [1].

1 Bibliografía (por orden alfabético de autores): Alonso (Dámaso), ed. de *Gil Vicente: Tragicomedia de Don Duardos*, Madrid 1942, pp. 258-262; Boni-

El texto esencial.

El texto esencial para el conocimiento del asunto y el que ha de constituir nuestro punto de partida es una cita que, por su antigüedad y por el renombre de su autor, podríamos también considerar literaria, pero que es fundamentalmente erudita. Ya veremos que es un modelo de exactitud y precisión. Se trata de un pasaje de la obra del famoso maestro músico ciego, profesor de la Universidad de Salamanca, amigo de Fray Luis de León, quien lo inmortalizó en una de sus célebres odas: Francisco Salinas (nació en 1514 y se jubiló en Salamanca el 1587, a los setenta y tres años de edad y a los veintiuno de profesorado). En su *De Musica libri septem*, p. 339 [2], hablando del metro pentasílabo compuesto de crético y troqueo, dice el maestro salmantino:

In quorum continuatione duo tempora silentur, aut voce supplentur, ut apparet in hoc Hispano:

lla (A.), *Entremeses de Cervantes*, Madrid 1916, p. 200, nota 87; Cejador (J.), Ed. del *Libro de Buen Amor* del Arcipreste de Hita, Madrid 1913, nota a la estr. 1229; Menéndez Pidal (Ramón), *Poesía juglaresca y juglares*, Madrid 1924, p. 66, nota 2; Michaëlis de Vasconcelos (Carolina), *Este es el calvi orabi*, en «Revista Lusitana» de Lisboa, vol. XVIII [1915], pp. 1-15; Pedrell (Felipe), *Emporio científico e histórico de organografía musical antigua española*, Barcelona 1901 [Manuales Enciclopédicos Gili]; Ribera (Julián), *La Música de las Cantigas*, Madrid, Real Academia Española, 1922, pp. 83, n. 4, y 84-85. — Los demás libros aparecen citados con detalle en cada caso. — Lamento no haber podido consultar: Riaño (J. F.), *Critical and Bibliographical Notes on Early Spanish Music*, London 1887, y Trend (J. B.), *The Music of Spanish History to 1600*, pp. 27, 201 y 256.

[2] Una pequeña cuestión incidental: muchos de los autores que citan este libro, bastante raro en las bibliotecas, dan para la edición la fecha Salamanca 1577, mientras otros dan el año 1592. Como no parece que se haya impreso más de una vez, debe de haber aquí una pequeña confusión, que a mí no me toca aclarar, porque ni el tema es de mi incumbencia ni tiene mayor importancia para mi propósito. El ejemplar que he manejado personalmente es el de la biblioteca de la Real Academia de la Historia, al que faltan bastantes hojas y la portada, todas rehechas cuidadosamente a mano. En la portada manuscrita, en letras grandes, se lee: *Salmanticae 1592*. — Para Salinas, Michaëlis remite a Gallardo, *Ensayo*, IV, c. 408 (3791 bis): no lo he visto.

Rey don Alonso,

ex cretico et trocheo composito, cuius cantus et saltatio apud nostrates in usu frequentissima solebant esse a Mauris, ut reor, accepta nam verbis etiam arabicis canitur:

Calui ui calui Calui araui.

Cantus autem talis est: [Sigue la notación musical [3], acompañada de la letra:]

Rey don Alonso,
Rey mi señor.

Interpretaciones anteriores.

¿Qué interpretaciones se han dado a la letra árabe *Calui ui calui Calui arabi?* Voy a pasar revista a las principales que han llegado a mi conocimiento.

Dice Pedrell en 1901:

La canción a que alude Salinas puede entenderse: *Mi corazón fuerte a otro corazón, es el corazón de un árabe.*

No dice Pedrell, como se ve, quién sea el autor de esa versión, que indudablemente no es suya y ha de atribuirse a un desconocido arabista. Más adelante veremos que es bastante aceptable. Naturalmente disuena mucho en ella eso de «mi corazón *fuerte* a otro corazón». Tanto disuena, que me inclino a creer no podía estar en versión tan discreta; que ha de ser errata de copia de Pedrell: *fuerte* por *frente*, y que hay que poner una coma delante [4]. El que a Pedrell no le chocara es nue-

[3] No se reproduce aquí por ser inútil para mi actual propósito; pero en notación moderna aparece inserta por la gran mayoría de los autores que citamos en la bibliografía y en ellos puede verse.

[4] A mi juicio, habría, pues, que restituir: «Mi corazón, frente a otro corazón, es el corazón de un árabe». Lo cual, como veremos, no es rigurosamente exacto, pero se aproxima a la exactitud, y por lo menos es claro y tiene sentido. — La señora Michaëlis no entrevió la posible errata; pero, con su buen crite-

va prueba de la facilidad con que los no arabistas suelen aceptar en supuestas versiones árabes los mayores desatinos, sin la menor protesta y como si esos desatinos fueran en árabe moneda corriente.

En 1913, y en su edición del Arcipreste (nota a la estrofa 1229), Cejador da una nueva interpretación:

> La letra árabe es *qalbi gharabi*, «mi corazón (es corazón) de árabe»; sino que se repite *mi corazon (calvi)* y la segunda sílaba *(vi)*, antes de decir toda la frase seguida, como hacen los andaluces.

Hemos perdido terreno. La versión del segundo estico («mi corazón [es corazón] de árabe») es aceptable grosso modo, aunque, como hemos visto, se hallaba ya, casi igual, en la versión dada por Pedrell. Pero la interpretación del primer estico como repeticiones o jipíos del cantador es absurda. En primer lugar, entonces no tendríamos la equivalencia de sílabas con la letra castellana, donde no hay jipíos previos. Además, aunque el cantor repita las sílabas o las palabras iniciales de una canción al atacarla, es evidente que nadie la citaría así por escrito. Se diría, por ejemplo: «el villancico *Solíades venir, amor*», pero no: «el villancico *Solíades, soli, solíades / Solíades venir, amor*».

En 1915, la señora Michaëlis, que conocía la versión de Pedrell, pero no la de Cejador, no se dejó convencer por la primera, y se limitó a citar escrupulosamente los antecedentes de que disponía, dando la letra árabe por no descifrada e invitando a los arabistas portugueses a descifrarla.

A esta invitación responde, en su calidad de arabista hispá-

rio habitual, y trayendo a la memoria sus rudimentos de árabe, escribe a propósito de la versión que da Pedrell: «Não percebo a traduçao de *vi calvi*. A preposição *bi-avec* não admite aquela que vai no texto». (Claro es que la preposición *bi-* tiene otros sentidos además de 'con'). — Si no me equivoco en mi restitución, es evidente que el desconocido autor dió a su versión un aire de jactancia marcial o desafío guerrero: 'mi corazón, frente a un adversario, es valeroso como el de un árabe'. Ya veremos que, en mi opinión, el sentido del cantarcillo no es jactancioso, sino erótico.

nico, don Julián Ribera en 1922 (p. 85, nota 1). Como son tantos los aciertos y las geniales intuiciones de mi querido y admirado maestro, no puede perjudicar a su fama decir que en este punto su interpretación no es válida, y lo digo con pena, pero con el respeto que se debe a la verdad. Con su ingeniosidad acostumbrada, empieza por buscar en el inmenso mar de la literatura arábigoespañola la frase *Calvi vi calvi*, y, no sé cómo, acaba por encontrarla; pero no le sirve de nada [5]. Por otra par-

[5] Cree encontrarla, una vez aproximada y otra vez exacta, en dos pasajes del *Nafḥ al-ṭīb* de al-Maqqarī, que cita por la edición que él llama de Būlāq (pero que es Cairo, Azhariyya, 1302 h.), IV, 45. Véase ahora ed. Cairo 1369 = 1949, VIII, 348. Se trata de dos versos de «un poeta árabe español... que dirigió a una cantora de taberna en Málaga» (es el poeta africano Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn ʿUmar ibn ʿAlī ibn Ibrāhīm المليكشي, muerto en Túnez el año 740 h. y biografiado por Ibn al-Jaṭīb en su *Iklīl*). — El primer verso (metro *kāmil*) dice:

يا من رأى فيها محبًّا مغرمًا ✲ لم ينقلب إلّا بقلب قلب

Ribera omite la palabra إلّا y se limita a señalar el juego de palabras del segundo hemistiquio (lam yan*qalib* [illā] *bi-qalbi qalbi*); pero no lo traduce. Efectivamente, no es cómodo de traducir. Con reservas, me atrevería a decir que significa: «El que vea a cualquier enamorado apasionado de ella [de esa muchacha, ha de saber que] no está moldeado sino en el molde de mi corazón». En cualquier caso, es evidente que las dos palabras finales son iguales por la forma, pero nunca por el sentido. — El segundo verso (metro *ṭawīl*) es:

أرى لك ، يا قلبي ، بقلبي محبّة ✲ بعثت بها سرى اليك رسولا

Ribera no traduce, y lo hace bien (salvo que también omite la palabra يا), más que el primer hemistiquio (arà la-ka, yā *qalbī*, *bi-qalbī* maḥabbatan). Todo el verso podría traducirse: «Veo, corazón mío, que hay en mi corazón amor por ti, y de noche te envío este amor como mensajero» (leo سرى, en vez de سرّي, que vocaliza el último editor cairino). Como se advierte, por la traducción, hay también un juego de palabras: el primer *qalbī* es un vocativo que designa figuradamente a la muchacha, y el segundo *qalbī* sí designa «mi corazón». Ya veremos que el sentido de la frase en nuestra canción es muy distinto.

te, Ribera no debió de ver nunca directamente el texto de Salinas, o se dejó influir por el pasaje, que más tarde citaremos, del Arcipreste. El caso es que leía *Calvi orabi*, en vez de *Calvi aravi*. Partiendo de esa base errónea, veía en *orabi* un nombre denominativo en *-í* derivado del de la antigua y famosa cantora árabe oriental ʿUrayb. He aquí su explicación:

> Me atrevo a inferir que toda la frase *calvi vi calvi calvi orabí* quiere decir: *la canción que ahora se canta y comienza por las palabras* CALVI VI CALVI (las canciones árabes se señalan por las primeras palabras del verso) y *que es como la canción de Oraib que se conoce por la palabra «calvi»*.

Prescindiendo del yerro *arabi-orabí*, y de otras consideraciones que vendrán después, es evidente que esta interpretación no es posible: lo que Salinas nos da, añadiendo la música con que se cantaba, es la letra misma de la canción, y no una indicación de si esa canción era del tipo de otra de ʿUrayb. Tal aserto podría ser una acotación técnica marginal, pero no formar parte de la letra.

Hemos seguido, pues, perdiendo terreno, en vez de ganarlo. Ya sólo nos queda como seguro — Ribera, naturalmente, lo afirma — que *calvi* significa «mi corazón», y que *calvi vi calvi* puede ser: «corazón mío, en mi corazón». Tiene, pues, razón mi querido amigo Dámaso Alonso cuando en 1942 (p. 259) afirma:

> Todo el mundo está hoy conforme en que se trata de una canción árabe y que *calbi* ha de interpretarse قلبي = mi corazón. En el resto las versiones divergen.

Dejamos de lado una interpretación disparatada, y que sólo puede aducirse aquí en el caso de suponer que la frase *calvi aravi* está citada en el pasaje que luego discutiremos del Arcipreste y que dice, con variantes: *cabel el orabín*. Pedrell, que no dice con claridad creer en la identificación de ambos textos, por otros sostenida, sí cree que esta última forma (la del Arcipreste) significa: *¡Adelante los árabes!*, grito, o albórbola, «para excitar a los cantadores y al músico que toca la rota, por ser

quizá este instrumento músico uno de los que iban delante en los regocijos de los árabes». (La señora Michaëlis, que no acepta tal cosa, cita la frase como grito o apellido de guerra.) Tan peregrina opinión consta, según Pedrell, en un *Discurso histórico sobre el traje de los españoles desde los tiempos más remotos hasta el reinado de los Reyes Católicos*, obra de don Serafín María de Sotto, conde de Cleonard, que imprimió la Real Academia de la Historia y que — dice — nunca se puso a la venta. La fantástica interpretación — siempre según Pedrell — sería de Gayangos [6].

Mi interpretación.

¿Es posible que la letra de la cancioncilla recogida por Salinas siga absurdamente desafiándonos y burlándose del progreso de los estudios? Vamos a intentar una vez más vencerla. Para ello, determinemos lo primero su estructura.

Los estudios recentísimos sobre las jarŷas no nos dejan lugar a dudas sobre que se trata de una jarŷa:

Calui ui calui
Calui araui.

La jarŷa consta de dos versos aconsonantados pentasílabos, 1° porque Salinas la cita precisamente al tratar del pentasílabo compuesto de crético y troqueo, y 2° porque su equivalente castellano se compone de dos pentasílabos (el segundo es un cuadrisílabo agudo que equivale a un pentasílabo):

6 Ahora bien: la erudición de Pedrell no merece gran confianza. En primer lugar, es falso que el Discurso del conde de Cleonard no se haya puesto a la venta, pues figura en las *Memorias de la Real Academia de la Historia*, tomo IX, Madrid 1879, pp. 1-215. En segundo término, lo que dice Cleonard, en nota de la p. 147, es exactamente lo que sigue (que es absurdo, pero que no es precisamente lo mismo que afirma Pedrell que dice): «[*Cabel el órabín:*] Cierto epíteto que se daba al tocador de la rota, pues قبل *ḳabel* significa *adelante* y de عرابين *orabin* en forma de plural quiere decir *árabes*».

Rey don Alonso,
Rey mi señor [7].

Entre *calui* y *araui* hay hiato, porque *araui* en todas las interpretaciones supone delante un *ᶜayn* (y otro tanto sucede si adoptamos la mala lección *orabí*). Por consiguiente, *araui* no es agudo, como se viene pronunciando y escribiendo, ya que, de ser agudo, el verso sería un pentasílabo agudo, es decir, un exasílabo.

Una vez determinada la estructura, pasemos al texto. La transcripción de Salinas es tan exacta, que no necesito introducir en ella *ni la más mínima modificación*. La *u* representa siempre el *bāʾ* árabe, y la *c* es siempre el *qāf*. Hay, naturalmente, que suplir el *ᶜayn* delante de *araui*, como hemos dicho, y las vocales largas. En caracteres árabes tendríamos:

قلبي بـقلب
قلبى عربي

Si se tratase de prosa, sería:

Qalbī bi-qalbin.
Qalbī ᶜarabiyyun.

Lo cual como se ve no rima y además desiguala las sílabas de los dos versos. Pero es obligatorio en el verso árabe que no termine en *tanwīn* y la terminación de denominativo se puede

[7] De este tipo de jarŷa, consistente en un pareado de pentasílabos, hay más ejemplos. Baste citar ahora, en árabe, ésta de Ibn Jātima:

Ḥelu ka-l-ᶜasal,
ayyu, ŷī layyā.

(«Dulce como la miel, / ea, ven donde estoy»), y en castellano:

Moza por moza,
buena es Aldonza.

(J. Cejador, *La verdadera poesía castellana*, I, Madrid 1921, p. 79, nº 3).

suprimir, con arreglo a los más estrictos cánones de la prosodia (en la jarŷa no hay el menor síntoma de vulgarismo). La poesía iguala, pues, los dos versos:

Qalbī bi-qalbi.
Qalbī ᶜarabī.

(Este último denominativo ha de pronunciarse grave, *ᶜarábī*, como ahora hace todo el mundo árabe, aunque las palabras de ese tipo hayan pasado al español terminadas en *-í* acentuada: *jabalí, carmesí, alhelí, turquí, ceutí*, etc., etc.)

Así establecido el texto, traduzcamos literalmente, sin añadir nada:

Mi corazón está en un corazón.
Mi corazón es árabe [8].

Necesita, creo, una pequeña explicación, que estimo razonable. Hay, en efecto, en la medida de lo posible, que suplir las resonancias espirituales del texto, los sonidos armónicos que despertaba en su medio original y que para nosotros se han evaporado:

Mi corazón está en un corazón, es decir, está aposentado en otro corazón que no es él, está instalado o en poder de un corazón distinto de él; o sea, «mi corazón está enamorado».

La segunda frase está en relación con la primera, a la que sirve de explicación: Mi corazón está enamorado porque *mi corazón es árabe*, es decir, mi corazón es enamoradizo como todos los corazones árabes, siente como todos los corazones árabes una inclinación irresistible hacia el amor y la belleza. Es el mismo tipo de autoelogio que se encuentra en tantas canciones actuales, españolas y extranjeras [9]: en labios del que las canta,

[8] En la lengua árabe es no sólo normal, sino preceptivo el que se supla el verbo «ser» o «estar» en presente. Por eso no pongo entre corchetes los verbos *está* y *es*, que no aparecen literalmente escritos en árabe, pero que hay que suplir por fuerza.

[9] Recuerdo, por ejemplo, un «cuplé» que estuvo en boga hace bastantes años y cuyo estribillo empezaba: «Tengo el corazón gitano, / tengo el alma trianera...»

hombre o mujer, suele poner el poeta frases como «mi alma es parisién», o «madrileña» o «gitana», para decir que posee las cualidades, atributos o ventajas que convencional o tradicionalmente son atribuíbles a los nacidos en París o Madrid, o a los individuos de la raza gitana. No se olvide que los árabes se preciaban de la facilidad con que se enamoraban: entre ellos nació el mito del «amor ᶜuḏrī» y en sus fastos figuran celebérrimas parejas de amantes, como Maŷnūn y Laylà, ᶜUrwa y ᶜAfrā', Ŷamīl y Buṯayna, Kuṯayyir y ᶜAzza, etc., etc. Todo esto es de clavo pasado y no necesita mayor explicación. No habrá que traer una vez más a colación el *Collar de la paloma* de Ibn Ḥazm. En cuanto a la atracción irresistible de la belleza, véase mi estudio *El sentimiento de la belleza física en la poesía árabe* («Cuadernos de Adán», I, Madrid 1944, pp. 81-98).

La canción diría, pues, traducida libremente:

Mi corazón vive en otro corazón,
porque mi corazón es árabe.

No sé si me engaño; pero, a mi juicio, esta interpretación, obtenida sin la menor alteración ni solicitación del texto recibido, es perfectamente satisfactoria.

Citas de «calui arabi».

La tal canción parece haber tenido en la literatura cristiana peninsular una difusión extraordinaria, como ya dijimos al comienzo. Como apéndice a este trabajillo, y por creerlo útil para el que tenga la bondad de leerlo, vamos a resumir los datos que se han aducido, prescindiendo ya del texto citado de Salinas, y a pasarlos velocísima revista.

En el Arcipreste de Hita.

En las estrofas 1227 y siguientes del famoso *Libro de Buen Amor* del Arcipreste de Hita, nuestro maravilloso poema medie-

val, tan lleno de resonancias árabes [10], escrito hacia 1330, se refiere «cómo clérigos e legos e flayres e monjas e dueñas e joglares salieron a recebir a don Amor» y, con este motivo, se hace una larga enumeración de instrumentos que, en palabras de Menéndez Pidal, constituye «la más gozosa algazara juglaresca que han escuchado los siglos». En la estr. 1227 salen los *atambores;* en la 1228, la *guitarra morisca*, el *laúd* y la *guitarra latina*. He aquí ahora la nº 1229:

El rrabe gritador con la su alta nota,
cabel el orabyn tanjendo la su rrota,
el salterio con ellos más alto que la mota,
la vyuela de pendola con aquestos y ssota.

En vez de *cabel el orabyn* (ms. S) tenemos en el ms. G: *cabel alborayn ba* y en el ms. T: *cabel el garauj... nota.*

El segundo verso de esta estrofa, que es el que ahora nos interesa, es uno de los pasajes más difíciles de todo el poema. Sus tres primeras palabras vienen desde hace tiempo siendo puestas en relación con el *calui araui,* y, si bien son más los que rechazan la identificación que los que la aceptan, como además los primeros no son capaces de dar una explicación totalmente satisfactoria y libre de dudas, la verdad es que ambos textos siguen unidos por un vínculo indisoluble y siempre presente.

Las interpretaciones que, a mi juicio, hay que desechar de antemano son, por lo menos, dos: la de Pedrell (pp. 52-54), que ve en *cabel el orabyn*, según Gayangos-Cleonard, el absurdo grito *¡Adelante los árabes!*, a que antes nos referimos [11], y la

[10] No parece inútil recordar aquí el sabrosísimo capítulo que le dedica Américo Castro en *España en su historia.*

[11] Mi querido amigo Dámaso Alonso (p. 259) incluye a Pedrell entre los partidarios de la identificación de *calui araui* con las palabras del Arcipreste. La verdad es que el caso es dudoso. Pedrell identifica las dichas palabras con el *¡Adelante los árabes!* A continuación matiza que esta opinión sólo «tiene bastantes visos de certeza». A continuación cita el pasaje de Salinas, cuya interpretación entiende, como antes vimos, *Mi corazón fuerte a otro corazón, es el corazón de un*

de don Julián Ribera (p. 83, nota 4) que dice: «*Cabel el orabín* me parece nombre de algún músico moro profesional o popular del tiempo del Arcipreste». Nuevamente le ha despistado el recuerdo de ᶜUrayb, pues añade: «El apellido *Orabín* aparece también en una canción mora de que hablaremos más adelante [la nuestra, y ya citamos antes sus conjeturas sobre este otro punto]».

La señora Michaëlis, que sólo conoce la opinión de Pedrell (la de Ribera es muy posterior) enfoca como siempre el asunto con toda seriedad, y desecha la identificación entre el *calui araui* y las palabras iniciales de dicho verso. Para ella, la palabra primera es una preposición más un pronombre personal: *cabe él* = junto a él (junto al laúd del primer verso). Buen comienzo, si lo demás puede ajustarse. ¿Qué hacer con *el orabyn*? Ya Sánchez (1790), Ochoa (1842) y Janer (1864) vieron en ese vocablo un instrumento [12]. La docta señora insiste en esa idea: sería un instrumento de la misma familia y de la misma etimología árabe que el *rabel*, cuyo nombre tal vez habría que restituir en *arabin* o *arrabin*. La hipótesis es seductora, pero habría que comprobarla, aparte la dificultad de que haya dos instrumentos cuyas respectivas denominaciones vendrían de la misma palabra árabe y que serían, sin embargo, diferentes. Pero surge otro obstáculo: ¿qué hacer con la palabra final *rota*? ¿Tocaría el supuesto *orabyn* la *rota*? ¿Un instrumento personificado tañería otro instrumento real? Para obviar el inconveniente, la

árabe. Y por último, afirma: «El verso del Archipreste hace referencia, según toda probabilidad, a la especie de paso mencionado, marcha o *saltatio*, que tendría por estribillo el grito *Adelante los árabes*». No está claro; pero, de no ser por la alusión a la palabra *saltatio*, la lógica parecería exigir que, puesto que para él la canción citada por Salinas y las palabras del Arcipreste tienen sendas traducciones distintas, nada hay entre ellas de común. — La realidad debe de ser que Pedrell, musicólogo más que investigador literario, opera como tantos eruditos por simple acumulación de noticias dispares, sin depurarlas y, sobre todo, sin formar opinión clara y precisa sobre ellas.

[12] Según Pedrell, el P. Terreros lee *cab'el el garaví tañiendo la su nota*, sin explicación, y Mariano Soriano Fuertes, en su *Historia de la música española* (Madrid 1885) escribe, como el P. Terreros, *garaví* y añade: «es instrumento muy parecido al tiple de las gaitas de pellejo».

señora Michaëlis supone — en hipótesis difícil de admitir — que *rota* está en el sentido de 'derrota', 'rumbo', 'camino' o, figuradamente, 'manera', 'uso', 'estilo'.

El maestro Menéndez Pidal (p. 66, nota 2) resbala de pasada y eclécticamente sobre el punto, juzgándolo «difícil de explicar» y dejándolo sin resolver. Acepta explícitamente el *cabe él* (preposición + pronombre) de la señora Michaëlis; pero cree que *rota* es un instrumento, y en cuanto al *orabyn* dice vagamente, como un eco de Ribera (cuya interpretación de *Cabel* como nombre propio ha desechado): «Por lo demás, debe tenerse en cuenta que hubo en Oriente, a fines del siglo IX, dos bandos de aficionados a música: orabíes y xeragüíes, partidarios aquéllos de la famosa cantora Oraib (véase Ribera, pp. 38-39, 52 *a*, etc.)». Todo ello es difícil de cohonestar [13].

Es don Julio Cejador (nota a la estrofa 1229) quien toma franco partido por la identificación del *caluí araui* con el pasaje del *Buen Amor*. Eligiendo la variante *garaui*, y pensando que «*Calbi garabi* hubo de escribir el Arcipreste», edita valientemente:

El rrabé gritador con la su alta nota:
¡Calbí, garabí! *ba teniendo la su nota.*

Ya hemos visto que su versión de *qalbi gharabi* es: «mi corazón (es corazón) de árabe». Además — y aparte la modificación *teniendo* por *tañendo* — vemos que sustituye la palabra *rota* por *nota* [14], aunque ésta sea también el final del primer verso, pues casos así se dan en el Poema. «*Nota* en el primer verso — dice — es 'tono'; en el segundo es la letra del canto moro». Todo queda coherente. Pero el pasaje es tan endiabladamente difícil que, al creer solucionada una dificultad, surge una nueva por otro lado. Cejador (en 1913) no ha pensado en

13 No se olvide, además, que la buena lección, como hemos visto, es *'arabi* y no *orabí*.

14 No sin fundamento: el ms. de Toledo tiene, en efecto, *nota*, repitiendo la rima. En este ms. y en otro la *rota* sale luego, en la estrofa siguiente. En el de Salamanca, en vez de esta *rota* de la estr. 1230 tenemos *flauta*. — También el *ba* que añade Cejador en nuestro verso figura en el ms. G.

algo que luego se le ocurrió a la señora Michaëlis (en 1915 y sin conocer la edición Cejador) cuando postula la necesidad de que en el segundo verso se cite un instrumento, pues el *con aquestos* del tercer verso hace suponer que dentro de la estrofa hay ya por lo menos dos, y en la hipótesis de Cejador no hay más que uno: el rabel.

Dámaso Alonso, en 1942 (p. 260), sin entrar en detalles, se inclina más bien por la identificación: «No creo... que deba desecharse definitivamente la posibilidad de identificar la canción citada por... Salinas... y el *cabel el orabyn* del *Buen Amor*. La deturpación, fácil en los mss., podía también existir en la boca de los mismos cristianos que cantaran la letra».

La cuestión, como bien se ve, es complicada y difícil de decidir. Si yo me viera forzado a dar una opinión, no me importaría, a falta de cosa mejor, adherirme a la idea de Cejador, vacilando en cuanto al final del verso, pues si repetir *nota* tiene, además de la repetición (que sería lo de menos), el inconveniente ya dicho de que el sentido parece exigir un instrumento en el segundo verso, al conservar *la su rota* resulta que personificaríamos a la canción — cuando en todo lo demás los personificados son los instrumentos —, y que sería la canción personificada la que tocaría *su rota*. Pero ¿quién sabe? Todo cabe en la fantasía del Arcipreste.

En Gil Vicente.

Si la cita de *calui araui* no es segura, aunque sí muy probable en el Arcipreste, es en cambio certísima en Gil Vicente, y por dos veces [15].

[15] Hay que exceptuar de la unanimidad en esta opinión a T. Braga, único portugués que, antes de doña Carolina, se ocupó del *Calbi orabi* vicentino, y que, en su *Teatro portugués*, I, p. 72, sienta la peregrina teoría de que se trata de una canción francesa, por creer se relaciona con el estribillo de la de *Compadre Guilléri* (que es indudablemente onomatopéyica):

Carabi! titi! carabi!
totó! carabó!

En la *Comédia de Rubena* del admirable poeta luso (compuesta para Juan III, cuando era príncipe, en 1521, y retocada entre 1536 y 1540), el ama de leche de Cismeninha, al citar todas las cantigas que sabe, dice:

A «criencinha despida»,
e também «Val-me Lianor»
e «De pequeno matais, Amor»,
e «Em Paris estava Don'Alda»,
«Di-me tu, señora, di»,
«Vamonos dijo mi tio»
e também Calbi ora bi...

Asimismo en la *Tragicomedia de Don Duardos* leemos (versos 1321-22 de la ed. Dámaso Alonso, Madrid 1942, p. 83):

Este es el calbi ora bi
el calbi *sol fa mellorado.*

Doña Carolina Michaëlis, que citó todos estos pasajes, propuso corregir:

Este es calbi ora bi
el calbi *sol fa mi do.*

Dámaso Alonso cree esta opinión insostenible (pp. 260-261) y lo explica. Pero este punto, por no atañer a la cita de la canción árabe, que está fuera de toda duda, no es de nuestra incumbencia.

El Baile del Rey Don Alonso.

Aquí terminan, a lo que sabemos, las citas del *calui araui;* pero, como hemos visto en el texto de Salinas, la canción cambió su letra árabe por la castellana *Rey don Alonso / Rey mi señor* [16], y en esta nueva forma siguió viviendo y continuó sien-

16 ¿Quién sería este rey don Alonso? De no ser un rey imaginario, cabe pre-

do citada. Es verdad que Dámaso Alonso (p. 260) ha expresado reservas sobre esta identificación:

> Doña Carolina, basándose en que Salinas cita dos letras, una árabe y otra castellana, para la canción, cree que se puede identificar ésta con el *Bayle del Rey Don Alonso*, citado varias veces en literatura del siglo XVI y del XVII. No hay prueba en contrario, mas no me parece seguro, pues bien pudo Salinas sustituir en su ejemplo las palabras árabes por otras castellanas del mismo ritmo, sin que esto implique que tal sustitución existiera antes y fuera popular.

Pero estas reservas del insigne crítico, que he querido citar por leal exactitud, no fuerzan mi convicción. Me fío, pues, de las palabras, a mi juicio clarísimas, de Salinas y voy a enumerar las citas del *Baile del Rey don Alonso* de que tengo noticia.

Bonilla (p. 200, n. 87) dice se halla mentado en la *Tragicomedia alegórica del paraíso y del infierno* (ed. Burgos 1539).

La señora Michaëlis y Bonilla recogen que, según Hazañas, en su edición de los entremeses de Cervantes (Sevilla 1906, pp. 187-188, nota 238 a la p. 271) se halla también en la *Tragicomedia de Lisandro y Roselia* de Sancho Muñón, impresa en 1542. Hablando de la Celestina se dice: *¡Que se le daba a ella mucho que la encorozasen o la emplumasen o le diesen quinientos azotes! No lo estimaba todo en «el baile del rey don Alonso»* (acto IV, escena 3; ed. Madrid 1872, Colecc. de libros raros o curiosos, p. 225).

Desde luego está mencionado en el *Entremés del Rufián Viudo de Cervantes*, en cuyo final, en una enumeración de bailes, figura

sumir que fuese Alfonso XI. La hipótesis de la señora Michaëlis de que sea el cuñado de éste, Alfonso IV de Aragón, no es aceptable. Se basa en que este último rey tenía pasión por la música y en que le llamaban «el Benigno». Pero, 1°, una cosa es que un rey tenga pasión por la música y otra muy distinta que le canten a él en música, y 2°, el sobrenombre de «Bueno», que en efecto no llevó rey alguno de Castilla, es postizo a la canción inicial, cuyo texto da Salinas, en la que no aparece sobrenombre alguno, sin contar con que en los textos en que aparece lo de Bueno — por ejemplo, como veremos, Cervantes —, puede tratarse de un simple adjetivo y no de un apelativo real.

«El rey don Alonso el Bueno»,
gloria de la antigüedad.

Según la señora Michaëlis — y no lo he podido comprobar personalmente — cita también el mismo baile Lope de Vega en dos comedias: *Sembrar en buena tierra* (vol. X, 1618, fº 186) y *La Villana de Getafe* (vol. XIV, 1621, fº 341). Y también figura en la «Lista de Danzas y Bailes mencionados en los Entremeses y Bailes Literarios» (capítulo 9º de la introducción de Cotarelo y Mori a la *Colección de Entremeses, Loas, Bailes, Jácaras y Mojigangas desde fines del siglo XVI a mediados del XVIII*, apud «Nueva Biblioteca de Autores Españoles», I, Madrid 1911, p. CCLIX).

El Baile del rey Perico.

Acabamos de ver que, en la *Tragicomedia de Lisandro y Roselia*, la Celestina no estimaba el que la encorozasen, emplumasen o diesen azotes, *en el baile del rey don Alonso*. El tal baile, en efecto, era — como dice Cervantes con ironía — una «gloria de la antigüedad», una venerable antigualla, seguramente ya aplebeyada, que habría llegado a ser muy diferente de los bailes en boga, pulidos, cortesanos, recientes y con todo el atractivo de la novedad, y a servir para comparar lo que no valía nada y para nada. Además, al rey don Alonso, si es que alguna vez fué un personaje real, se le perdió el respeto, y se le convirtió en un francamente imaginario y familiar «rey Perico», fabuloso personaje sin tiempo efectivo de reinado, a no ser que pensemos — lo que sería más raro — que la transformación se hizo precisamente por respeto a la memoria del buen rey don Alonso. El caso es que, según Bonilla (p. 200, nota 87), Correas trae las locuciones: «No lo estimo en el baile del rey Perico, del rey don Alonso; o no lo tengo, no lo tuvo, o no lo estima». Y, según la señora Michaëlis, Covarrubias afirma en su *Tesoro* que para no decir más «no lo estimo en el baile del rei don Alonso», se acostumbraba decir «en el baile del rei don Perico».

He aquí el último, pálido y lamentable eco de una canción de los moros españoles que debió de deleitar a los que la oían durante varios siglos, que traspasó las fronteras y cuya fuerza la hizo hasta vivir bajo una civilización distinta, renegada de su primitiva religión. ¡De ser una bellísima melodía de amor, vino a parar en «el baile del rey Perico», sinónimo de «una chirivía» en el mercado a la baja del lenguaje! Porque todo es caduco en el mundo, salvo Su faz...

Y todo, en cierto modo, renace. Purificado en el purgatorio de lo plebeyo, el espectro de *Calui ui calui*, *Calui araui*, pasa luego al retiro extramundano de la erudición, en el que, como se ve, sigue viviendo hasta el presente.

EMILIO GARCÍA GÓMEZ.

UN OPÚSCULO INÉDITO DE ALGAZEL

EL «LIBRO DE LAS INTUICIONES INTELECTUALES»

En el manuscrito árabe 1.130 de la Biblioteca de El Escorial, perteneciente a una sección hasta ahora incluída únicamente en el catálogo de Casiri, consérvanse diez opúsculos de Algazel [1]. De los siete ya íntegramente editados, uno de ellos ha merecido los honores de una triple versión, y todos han sido analizados y extractados por don Miguel Asín al estudiar la teología dogmática y la espiritualidad, esencialmente cristiana, del gran renovador del islam oriental [2].

[1] M. Casiri, *Bibliotheca arabico-hispana*, I, Madrid 1760, p. 465, manuscrito MCXXV. Dichos opúsculos son los siguientes: 1) *Kitāb bidāyat al-hidāya*, «Iniciación del recto camino»; 2) *K. ŷawāhir al-Qur'ān*, «Perlas del Alcorán»; 3) *K. al-maqṣad al-asnà fī asmā' Allāh al ḥusnà*, «Libro del más sublime designio, que explica los nombres de Dios»; 4) *K. al-maᶜārif al-ᶜaqliyya*, «Libro de las intuiciones intelectuales»; 5) *K. al-nafŷ wa-l-taswiya*, «Libro del soplo y de la adecuación»; 6) *K. fayṣal al-tafriqa*, «Libro de la separación decisiva»; 7) *K. mīzān al-ᶜamal*, «Balanza de las obras»; 8) *K. al-intiṣār bi-mā fī al-Iḥyā' min al-asrār*, «Justificación de los secretos del *Iḥyā'*»; 9) *K. al-intiṣār ᶜalà al-imām al-Zanātī*, «Libro de la justificación del imām al-Zanātī»; 10) *K. al-munqiḏ min al-ḍalāl*, «Libro que preserva del extravío».

[2] De los nos 1, 2, 5, 7 y 10 nos ofrece valiosos extractos y análisis en *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, IV *(Crestomatía Algazeliana)*, Madrid-Granada 1941, pp. 48-79, 378-381, 164-183, 251-263, 264-272, respectivamente. El mismo autor analiza y extracta los nos 3 y 6 en su obra *El justo medio en la creencia: Compendio de teología dogmática de Algazel*, Madrid 1929, apénd. III, pp. 435-471, y apénd. V, pp. 491-540 respective. El *Munqiḏ*, seña-

Entre los opúsculos inéditos, que ocupan en el manuscrito los lugares cuarto, octavo y noveno, respectivamente, voy a ocuparme del primero, intitulado *Kitāb al-maʿārif al-ʿaqliyya wa-lubāb al-ḥikma al-ilāhiyya*, «Libro de las intuiciones intelectuales y medula de la sabiduría divina» [3]. Este breve tratado, que indudablemente puede contarse entre los más bellos escritos de Algazel, es uno de los que ciertos pensadores de al Andalus consideraban como esotérico, según consta en la *Risālat Ḥayy ibn Yaqẓān* de Ibn Ṭufayl [4].

En su libro *al-Ŷawāhir* [5], dice el mismo autor que él ha compuesto libros esotéricos, en los cuales se contiene la verdad pura; pero, que nosotros sepamos, ninguno de ellos ha llegado a al-Andalus; mejor diré: han llegado libros que algunos piensan que son esos libros esotéricos, pero no es así. Estos libros son el *Kitāb al-maʿārif al-ʿaqliyya* [6], el *Kitāb al-nafs wa-l-taswiya* [7] y una colección de *cues-*

lado con el nº 10, ha sido traducido dos veces al francés: primero por A. Schmölders en su *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes et notamment sur la doctrine d'Algazzel*, París 1842; y luego, con más acierto, por C. Barbier de Meynard, apud *Journal Asiatique*, série 7ᵉ, IX [1877], 5-93; una traducción inglesa se debe a Cl. Field, London 1909. Sobre las diversas ediciones de dichos opúsculos, cf. C. Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Literatur*, I, Weimar 1898, pp. 419-426; *Supplementband*, I, Leiden 1937, pp. 744-756.

3 De él tan sólo había editado y traducido don Miguel Asín un corto fragmento de unas doce líneas, según el manuscrito escurialense (fos 59 *v*-60 *r*), en *La espiritualidad de Algazel*, III, Madrid-Granada 1940, pp. 254-255. Al comienzo del tratado (fº 59 *v*) tan sólo aparece la primera parte del título, pero en el *explicit* (fº 65 *v*) se ofrece completo, lo mismo que en los restantes manuscritos y en las diversas relaciones de las obras de Algazel conservadas por los biógrafos árabes.

4 Cf. L. Gauthier, *Hayy ben Yaqdhān, roman philosophique d'Ibn Thofaïl*, 2ª ed., Beyrouth 1936, pp. 16-17 del texto = 14-15 de la trad. franc.; traducción española de A. González Palencia, *Ibn Ṭufayl: El Filósofo autodidacto*, Madrid-Granada 1934, pp. 57-58. Alude Ibn Ṭufayl al opúsculo que vamos a estudiar, así como a otros escritos de Algazel, al enjuiciar las ideas místicas de este gran pensador del islam oriental.

5 Es el *Ŷawāhir al-Qurʾān*, que hemos señalado anteriormente con el nº 2 al reseñar el contenido del manuscrito escurialense.

6 Es el opúsculo de que vamos a ocuparnos en estas páginas.

7 Es el opúsculo anteriormente señalado con el nº 5, llamado también, *al-Maḍnūn al-ṣagīr*. Cf. Brockelmann, *Suppl.*, I, 747, nº 16.

tiones, distinta de los libros anteriores [8]. Estos libros, aunque contienen algunas alusiones, no añaden mucha mayor ilustración respecto de lo que ya consta en sus libros conocidos. En el titulado *al-Maqṣad al-asnà* [9] se encuentran cosas más oscuras que las tratadas en aquellos libros; pero él declara que el citado libro no es esotérico, de lo cual resulta necesariamente que los libros de este autor que han llegado [a nosotros] no son los esotéricos.

A juicio de Ibn Ṭufayl, la doctrina de nuestro opúsculo no difiere, pues, esencialmente de la contenida en las restantes obras del gran polígrafo oriental, sobre todo — según luego tendremos ocasión de subrayar —, por lo que respecta al tono ortodoxo de su monoteísmo, en contradicción, más real que aparente, con la jerarquía de las emanaciones neoplatónicas empleada por Algazel en su cosmogonía.

Nuestro actual propósito en cuanto al opúsculo aludido es triple: ofrecer primeramente una breve descripción de los varios manuscritos en que aquél se conserva; presentar luego un resumen analítico de cuanto en él pueda encerrar algún interés desde el punto de vista filosófico, teológico y místico, y, por último, editar y traducir el tercero de sus cinco capítulos, en el que nuestro autor estudia de manera concisa la esencia y finalidad del lenguaje [10].

I. — MANUSCRITOS, EDICIÓN Y TRADUCCIÓN

Cinco son los manuscritos de este opúsculo de Algazel hoy conocidos, que se conservan, respectivamente y por orden de

8 No consta con certeza cuál sea esta colección de *cuestiones* aludida por Ibn Ṭufayl; según algunos autores, tal vez responda al *Maḍnūn* grande.

9 Opúsculo señalado anteriormente con el nº 3.

10 Este artículo no es más que un avance del estudio completo de dicho opúsculo que tenemos ya casi ultimado. En él ofreceremos la edición, traducción y comentario, con glosario de voces técnicas, a lo que se agregarán dos apéndices, en el primero de los cuales recogeremos las citas bíblicas y alcoránicas, mientras en el segundo señalaremos los pasajes de las *Epístolas de los Hermanos de la pureza*, calcados por Algazel en su opúsculo.

preferencia, en El Escorial, Oxford, París, Milán y Mešhed, capital de la provincia persa del Jurāsān [11].

Escorial, Biblioteca del Real Monasterio: Ms. 1.130 (Casiri, MCXXV), f°s 59 *v*-65 *v*. — Copiado en Granada el año 611 h. (= 13 mayo-2 mayo 1215), su letra es magribī, pequeña y no muy clara; la foliación es de época posterior, tal vez del tiempo de Casiri, y cuenta 36 líneas por página. En cuanto al texto del opúsculo en cuestión, se ofrece totalmente vocalizado y muy bien dividido conforme al desarrollo lógico de la materia, marcando con letra de mayor tamaño, no sólo el comienzo de los capítulos y artículos, sino también las diversas partes de estos últimos. Por la extremada exactitud de las varias anotaciones y correcciones marginales, de ordinario reclamadas por el contexto, se advierte que esta copia debió de haber sido cuidadosamente cotejada con su modelo, al parecer elaborado con gran escrupulosidad. El manuscrito escurialense es sin duda el mejor de los cuatro que he podido estudiar: lo representaré por la letra E.

Oxford, Biblioteca Bodleiana: Ms. Poc. 263, f°s 6 *r*-22 *v*.— De letra oriental muy clara y bella caligrafía, tan sólo cuenta 15 líneas por página, dejando amplios márgenes, a veces ya un tanto deteriorados, lo que impide leer alguna de las anotaciones en ellos consignadas. Nuestro opúsculo aparece parcialmente vocalizado, sobre todo en las palabras de significación ambigua, y el comienzo de los capítulos y artículos se hace resaltar también al igual que en el texto escurialense, tras el cual viene en orden de preferencia. Lo representaré por la letra O [12].

París, Biblioteca Nacional: Ms. 1.331, f°s 3 *v*-24 *v*. — De letra oriental más bien pequeña, cuenta 17 líneas por página; tiene poquísimas vocales e incluso le faltan, de ordinario, los puntos diacríticos a las consonantes. Las anotaciones marginales no siempre resultan de fácil lectura, y el comienzo de los capí-

[11] Cf. Brockelmann, *Gesch.*, I, 425; *Suppl.*, I, 754, n° 54.

[12] He de agradecer muy sinceramente al Conservador de la Sección oriental de la Biblioteca Bodleiana, A. R. Beeston, su extremada cortesía, puesta ya de relieve en otras ocasiones, al hacer me fuese enviado con extraordinaria rapidez el microfilm de este manuscrito.

tulos y artículos se ofrece tan sólo ligeramente matizado. Lo representaré por la letra P [13].

Milán, Biblioteca Ambrosiana: Fondo Caprotti (o Ms. Jemen) A. 64, VI, f°s 85 *r*-90 *v*. — La fecha de este manuscrito misceláneo, traído del Yemen en 1909, puede establecerse en torno al 811 h. (= 13 septiembre-3 agosto 1399), ya que tal es el año explícitamente consignado en otro de los opúsculos de Algazel — el *Munqiḏ* — en él conservados. De letra oriental corriente, cuenta 29 líneas por página. Comparado con los anteriores, este manuscrito es sin duda el más defectuoso e incompleto, pues, aparte los múltiples errores, cambios de palabras, no muy acertadas correcciones marginales, etc., nuestro opúsculo no sólo se presenta acéfalo — empieza en el tercer *faṣl* (artículo) del primer *bāb* o capítulo —, sino que desde poco más de la mitad del artículo primero del tercer capítulo salta al final del primer artículo de su capítulo quinto y último [14]. El comienzo de capítulos y artículos aparece sensiblemente marcado al igual que en los manuscritos de Oxford y El Escorial. Lo representaré por la letra M [15].

Mešhed. — Existe todavía, que sepamos, un quinto manuscrito conservado en la capital de la provincia persa del Jurāsān, según hemos indicado ya [16]; pero hasta la fecha no hemos podido obtener el correspondiente microfilm, único extremo que nos impide, de momento, el dar a conocer la edición completa

13 En el verano de 1955, y durante mi estancia en París por espacio de dos meses, pude trabajar directamente sobre este manuscrito, entre otros de la Biblioteca Nacional. Sirvan estas líneas para testimoniar mi sincero reconocimiento al Excmo. Sr. Rector y a los restantes miembros de la Junta de Gobierno de la Universidad de Granada, por la ayuda que se han dignado otorgarme a través del Secretariado de Publicaciones.

14 Para la descripción de este manuscrito, cf. E. Griffini, *Catálogo dei manoscritti arabi di nuovo fondo della Biblioteca Ambrosiana di Milano*, Roma 1920, p. 578, n° 64.

15 Vaya también mi fraternal gratitud para el Viceprefecto de la Biblioteca Ambrosiana de Milán, Revdmo. E. Galbiati, no sólo por haberme procurado el microfilm de este manuscrito, sino también por haberme enviado la nota descriptiva contenida en el Catálogo de Griffini.

16 Cf. Brockelmann, *Suppl.*, I, 754, n° 54.

del opúsculo, con su traducción y comentario. En espera de conseguir también este último elemento de juicio, nos hemos decidido a publicar tan sólo el capítulo tercero, ya que a base de los restantes manuscritos creemos poder ofrecer a los lectores de AL-ANDALUS un texto, en cierto modo provisional, pero lo suficientemente correcto, en el que tal vez no habrán de introducirse variaciones de importancia aun a la vista de este nuevo ejemplar.

Edición. — En esta edición parcial, así como en el resumen analítico de todo el opúsculo, seguiré, pues, de ordinario, el manuscrito escurialense, cuyo texto, salvo raras excepciones, es el más correcto; señalaré, sin embargo, en nota al pie de página las variantes de cierto interés contenidas en los restantes manuscritos, así como los vocablos o pasajes sustituídos por su correspondiente corrección marginal, cuando ésta ofrezca en el ejemplar escurialense una significación más aceptable, aunque es de advertir que, en general, dichas correcciones no alteran sustancialmente el sentido del texto y se refieren más bien al empleo de ciertas expresiones más o menos técnicas. Pensando en la futura impresión total del opúsculo, y atendidas las múltiples dificultades que ello implicaría, he omitido la vocalización del texto — completa en dicho manuscrito y parcial en los de Oxford y París —, excepto en aquellos pasajes que pudieran ofrecer alguna ambigüedad. He completado las grafías abreviadas que aparecen en algunas voces de uso frecuente, como, por ejemplo: شيء por شي; تعالى por تعلى, etc., simplificando por el contrario otras, como لكن por لاكن, a más de sustituir ڢ por ف, ف por ق, etc. En cuanto a la división del opúsculo, he conservado la misma que ofrecen los manuscritos en capítulos y artículos, por ser perfectamente lógica y gozar de extremada claridad.

Traducción. — En ella he procurado ceñirme a la literalidad del texto en cuanto lo permite el genio de la lengua árabe, cuyos giros hube de alterar alguna vez, cuando la sintaxis de la frase resultaba difícilmente adaptable a la de nuestra lengua;

pero casi siempre he cuidado de encerrar entre paréntesis cuadrados [ ] las palabras o frases suplidas a título de aclaración y complemento de los pasajes elípticos o imprecisos. Aunque en la versión completa del opúsculo espero omitir las doxologías árabes, que a menudo se repiten y carecen de importancia en una obra científica, en esta traducción parcial las conservaré por ser muy raras.

II. — RESUMEN ANALÍTICO

Prólogo. — Tras la *basmala*, y en las pocas líneas que constituyen la natural introducción al temario general del opúsculo, expone Algazel dos ideas fundamentales: *a)* Dios eligió al hombre entre las demás criaturas y reunió en él lo más excelente de las maravillas creadas, así inteligibles como sensibles, para que fuese como un espécimen y compendio del *macrocosmos*, dándole por tal motivo el nombre de *microcosmos; b)* lo que distingue al hombre de las restantes criaturas y lo caracteriza de manera primordial, permitiéndole llegar al conocimiento de las verdaderas realidades, es la razón, fundamento de su esencia o *humanidad* [17].

Para Algazel, sin embargo, la gran mayoría de las gentes no distingue con toda claridad entre la *razón*, el *verbum mentis* o *palabra* interior, y el *lenguaje*, imaginándose que tan sólo se trata de nombres diversos aplicados en realidad a una misma cosa; mas esto, a su juicio, da origen a no pocos errores. Por tal motivo, nuestro autor se propone estudiar, en otros tantos capítulos, la peculiar significación de estos tres nombres, exponiendo de una manera precisa su verdadero contenido.

Como parte complementaria de su trabajo, y por la inmediata conexión que ello ofrece con todo lo anterior, consagra

17 Algazel emplea siempre en este opúsculo la palabra *humanidad* para expresar la nota diferencial del ser humano respecto del animal; es decir, que aquí *humanidad* vale tanto como *racionalidad*.

también un capítulo al análisis de la escritura, y otro al estudio de las letras de que aquélla se compone [18]. Cinco son, pues, los capítulos que integran el opúsculo, en los que sucesivamente se estudian, aunque sólo por modo esquemático, la razón, el *verbum mentis* o palabra interior, el lenguaje, la escritura, y las letras, todo ello desde un punto de vista filosófico, pero también con frecuentes alusiones teológicas y aun alegórico-místicas, sobre todo en los dos últimos capítulos.

Cap. I: *La Razón.* — Este primer capítulo, consagrado enteramente al estudio de la razón y sus cualidades, abarca cinco artículos.

1. En el primero de ellos nos traza Algazel el esquema temático que luego se propone desarrollar en los cuatro restantes. Los problemas fundamentales que pueden plantearse acerca de cualquier realidad son los siguientes: existencia, esencia, causa y cualidades específicas.

El análisis de la existencia puede hacerse desde un doble punto de vista, buscando primero el hecho de su realidad, v. gr., *¿acaso Dios existe?*, e inquiriendo luego sobre alguna de sus cualidades, por ejemplo, *¿acaso Dios siente deseos?*

También la esencia puede considerarse bajo un doble aspecto, ya que primeramente suele indagarse la especial significación del vocablo empleado, a fin de captar luego la verdadera realidad de la cosa en sí misma. Así, cuando se pregunta *¿qué significa «ʿuqār»?*, se responde: *vino;* mientras que si se quiere saber por modo más concreto lo que sea el vino, se contesta ya con la definición: *Es una bebida embriagadora, extraída de las uvas.* Nota muy bien Algazel que el primer aspecto en la significación de la esencia es lógicamente anterior a los dos interrogantes que acerca de la existencia suelen formularse, pues quien no comprende la cosa, mal puede preguntar si existe; en la segunda acepción, en cambio, le es posterior, ya que no se busca la esencia de aquello cuya existencia se desconoce.

Resumiendo, pues, las ideas desarrolladas por Algazel en

[18] Ms. E, fº 59 *v.*

este primer artículo, pueden muy bien esquematizarse en la forma siguiente:

Problemas fundamentales.....	*Acaso*	(هل) = Existencia..	Origen.	
			Modalidad.	
	Qué	(ما) = Esencia....	Significación del término.	
			Realidad de la cosa.	
	Por qué	(لِمَ) = Causa.....	Especies de causalidad.	
	Cuál	(أيّ) = Especie.....	Cualidades específicas.	

Lo primero que en las cosas suele establecerse es su existencia, luego su esencia y, finalmente, sus causas, pasando después a señalar sus cualidades específicas; mas, por lo que atañe a la razón, Algazel estima enteramente superfluo el ocuparse en demostrar su existencia, ya que la claridad de sus indicios es de evidencia inmediata, a más de que entra como elemento esencial en la definición que del hombre suelen dar los filósofos, al considerarlo como *un ser viviente, racional y mortal.*

Descartando, pues, cuanto a la existencia de la razón se refiere, examina Algazel los tres restantes extremos — esencia, causa y cualidades específicas —, e intenta luego fijar, en un último artículo, las relaciones existentes entre el intelecto universal, el alma humana y la razón, determinando, como resultado de este análisis, quienes poseen dicha facultad [19].

2. En sentir de nuestro autor, la palabra y el lenguaje tienen cierta semejanza con la razón; pero ésta ofrece un sentido más amplio, como se advierte, por ejemplo, en que el feto

19 Para este primer artículo, cf. Ms. E, fº 59 *v*. Del mismo modo que Algazel formulan todos los filósofos musulmanes los cuatro interrogantes anteriormente aludidos; véanse, por vía de ejemplo, en dos de ellos: al-Kindī y Abū Ṣalt de Denia, uno anterior y otro posterior. En cuanto al primero, cf. *Rasā'il al-Kindī al-falsafiyya*, ed. por M. ʿAbd al-Hādī Abū Rīda, Cairo 1369/1950, p. 101, con la explicación de Abū Rīda en la p. 83; para el segundo, cf. *Rectificación de la mente: Tratado de Lógica por Abusalt de Denia*, ed. y trad. por A. González Palencia, Madrid 1915, p. 51 del texto = 126 trad.

es racional, y como tal se lo considera, aun cuando no razone todavía en el momento de ser contado entre los hombres; en cambio, no se dice que hable, por cuanto la facultad del lenguaje ha de consolidarse mediante el ejercicio.

Tras este breve preámbulo, intenta explicar la aparición del intelecto universal, del alma universal y de la materia, que constituían también las tres hipóstasis fundamentales en el sistema emanatista del neoplatonismo alejandrino. Lo hace en los siguientes términos [20]:

Cuando Allāh (¡glorificado sea!) quiso manifestar su omnipotencia con la voluntad que conviene a su esencia, innovó una sustancia espiritual, simple y percipiente, perfecta y perfeccionadora, y después de haberla clarificado y pulimentado como a un espejo, la enfrentó con la luz de su majestad y de su hermosura. Mas al representarse la divinidad del Creador (¡magnificado sea!) en la esencia de dicha sustancia, ésta entendió la señoría de su Innovador y al mismo tiempo reconoció la servidumbre de su propia esencia, viniendo a ser *intelecto*, por la claridad de su esencia; *inteligente*, por la percepción de la señoría de su Creador, e *inteligible*, por su absoluta y total servidumbre... El intelecto avanzó hacia su Creador con el aprender, y se retiró de él con el enseñar, según consta en la *Tradición* del profeta Muḥammad: *Lo primero que creó Allāh (¡ensalzado sea!) fué el intelecto. Y le dijo: «Avanza», y avanzó. Luego le dijo: «Retírate», y se retiró* [21]. Avanzó hacia la palabra del Creador con el aprender, y se aisló. Retiróse después, y con el enseñar puso de manifiesto al alma, y se apareó. Y nació la materia por gestión directa del intelecto y del alma, quedando así completa con los tres la pluralidad... El intelecto es el primero de los seres innovados, el alma el primero de los seres pasivos, y la materia el primero de los seres engendrados.

Con objeto de perfilar el cuadro hasta aquí esbozado, compa-

[20] Este pasaje contiene parte de las 12 líneas editadas y traducidas por Asín (*La espiritualidad de Algazel*, III, 254-255), a las que hemos aludido anteriormente.

[21] *Ḥadīṯ* de origen neoplatónico, pero atribuído a Mahoma y considerado como auténtico por los *ṣūfies;* como tal lo citan también Algazel (*Iḥyā'*, ed. Cairo 1312/1894-95, I, 69, 9) y su comentarista Sayyid Murtaḍà (*Itḥāf*, ed. Cairo 1311/1893-94). — Cf. I. Goldziher, *Neoplatonische und gnostische Elemente im Ḥadīṯ*, apud *Zeitschrift für Assyriologie*, XXII [1908], 317-324.

ra luego Algazel la jerarquía completa de las emanaciones neoplatónicas con los diez primeros números del sistema decimal. El aritmético — explica — es uno que cuenta, y el número una cosa que aumenta desde la unidad, que es la palabra del Creador, hasta el grado último, que es el décimo y puede compararse a la *humanidad* o esencia del hombre. No es posible al aritmético inventar otros números, debiendo retornar siempre desde el extremo, que es el diez, al principio de la unidad, y aumentar luego con el uno sobre diez: de esta reunión y aumento resulta un hombre racional, inteligente y sabio. El 1°, único, es la *Palabra* [de Dios]; el 2°, el *Intelecto;* el 3°, el *Alma;* el 4°, la *Materia;* el 5°, la *Naturaleza;* el 6°, el *Cuerpo* [universal]; el 7°, las *Esferas* [celestes]; el 8°, los cuatro *Elementos;* el 9°, los *Seres engendrados* [de ellos]; el 10°, el *Hombre*. La última pincelada del cuadro la da Algazel al afirmar que el aumento del uno sobre diez viene a representar la profecía y la misión profética.

Tras esta comparación entre las emanaciones neoplatónicas y los números, nos habla de la razón en los siguientes términos [22]: «No es la forma de la expresión, ni el signo mismo, ni la figura de las letras, ni la silabización de los sonidos, sino que consiste en la capacidad del alma humana para expresarse mediante formas abstractas fijadas en su conocimiento, aisladas en su entendimiento, exentas de imágenes y despojadas de cuerpos y figuras». Cuando el alma puede expresar las realidades de las cosas cuales son en sí mismas y en sus esencias abstractas, la memoria recordarlas y el entendimiento abarcarlas, tanto en su aspecto externo como en su contenido interno, entonces dicha alma recibe el nombre de *racional*, lo mismo que el hombre a quien pertenece, aun cuando éste no se explique ni hable con la lengua.

Describe finalmente Algazel las excelencias de la razón valiéndose de un doble símil: el cambio de piel en la serpiente y el vuelo del pájaro, que simbolizan, respectivamente, las dos etapas de la vida espiritual, *ascética* y *mística*. De todo ello

22 Ms. E, f° 60 *r*.

concluye que la razón es la potencia más excelente del hombre y el fundamento de la palabra y del lenguaje. Se ofrece tan excelsa la nobleza de esta facultad, que cuando el hombre razona es un ángel en *potencia*, pero en el momento en que su esencia viene a estar representada sólo por la razón, libre de las ligaduras del cuerpo, entonces llega a ser un ángel *in actu* [23].

En el contenido de este artículo, hemos de subrayar dos cuestiones fundamentales: el cuadro de la cosmogonía algazeliana y el sistema de los números como símbolos del cosmos.

Aunque de pronto, y sólo a la luz de un rápido examen, pudiera estimarse la cosmogonía de Algazel como un simple calco del panteísmo emanatista o inmanente del neoplatonismo alejandrino, no resulta difícil evidenciar lo infundado de tal apreciación, pues, aparte la actitud de repulsa tan sostenida por nuestro autor en su *Tahāfut* contra las tesis emanatistas de los filósofos helenizantes del Islām, herederos inmediatos de la concepción neoplatónica, y la rotunda decisión con que insistentemente rechaza todo panteísmo inmanente al explicar en su *Imlā'* ciertos pasajes oscuros del *Iḥyā'* acerca de la unión transformante del éxtasis [24], existen aún razones más positivas y directas para interpretar en sentido ortodoxo el pasaje anteriormente transcrito del opúsculo que ahora estudiamos.

Aunque la interpretación de un oscuro y conciso texto del *Miškāt* [25] pudiera ofrecer algunas dudas, la auténtica posición de Algazel puede hallarse claramente fijada en otros varios de sus opúsculos, donde la trascendencia del Dios islámico queda fuera de toda duda, lo mismo que su acción creadora y conservadora, universal y exclusiva, tanto sobre el mundo espiritual o

[23] Para este artículo, cf. Ms. E, fos 59 *v*-60 *r*.

[24] Cf. *Imlā'*, ed. Cairo 1311/1893-94, inserto al margen del *Itḥāf* de Sayyid Murtaḍà, I, 41-252; algunos pasajes se hallan también reproducidos en *Itḥāf*, IX: rechaza el panteísmo en el t. I, pp. 148-159; IX, 394-400. Para un extracto de estos pasajes, cf. Asín, *La espiritualidad de Algazel*, IV, 95-108.

[25] Ed. Cairo 1325/1907-08 (inserto en una colección de opúsculos de Algazel y de su hermano Abū-l-ʿAbbās Aḥmad, pp. 31-60), 56-60, parcialmente traducido por Asín, *op. cit.*, III, 245-246, y extractado en la misma obra, IV, 246-250.

de las inteligencias separadas, como sobre el celeste o astronómico y el sublunar o terráqueo [26].

Cierto es que nuestro autor echa mano del concepto neoplatónico del demiurgo, que es el intelecto universal, primer ser innovado por Dios; pero ese intelecto, a diferencia del *Nous* neoplatónico, no es una sustancia emanada de Dios, sino el resultado o efecto de un simple acto imperativo de su voluntad, de un mandato *(amr)*, como se dice en el pasaje del *Maʿāriŷ* anteriormente aludido, o la *huella* de una de las palabras del Creador, según reza el texto del *Kitāb al-maʿārif* que venimos comentando. En éste, además son de importancia decisiva sus primeras palabras: *Cuando Allāh quiso manifestar su omnipotencia con la voluntad que conviene a su esencia, innovó una sustancia espiritual, simple, percipiente, perfecta y perfeccionadora...*

Por lo que atañe a la doctrina de los números como símbolos del cosmos, tiene un remoto abolengo en el sistema plotiniano, aun cuando denuncia por su orientación aritmética un origen neoplatónico [27]. El desarrollo de este simbolismo se debe, sin embargo, a los enciclopedistas «Hermanos de la pureza», quienes, bajo las exteriores apariencias de ortodoxia, encubrían difícilmente las teorías emanatistas de los nósticos y neoplatónicos [28]. Pero, aunque el citado pasaje de Algazel está indudablemente influído por otro similar contenido en la enciclopedia de

[26] Cf., por ejemplo, *Arbaʿīn*, ed. Cairo 1328/1910-11, p. 320; *Miʿrāŷ*, ed. Cairo 1343/1924-25, pp. 71-72, pero sobre todo en el *Maqṣad*, ed. Cairo 1322/1904-05, pp. 110-116, traducido por Asín, *El justo medio en la creencia*, apénd. III, 458-471, y resumido en *La espiritualidad de Algazel*, III, 262-264. De gran interés a este propósito es también un pasaje del *Maʿāriŷ* (ed. Cairo 1346/1927-28, pp. 202-205), donde Algazel agota todos los vocablos sinónimos del léxico árabe que expresan las ideas de creación, producción, etc.

[27] Cf. G. Ritter, *Histoire de la philosophie*, IV, Paris 1936, pp. 317-324.

[28] Acerca de las ideas emanatistas en la enciclopedia de los «Hermanos de la Pureza», cf. I. Golziher, *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg 1910, p. 249. — La teoría de los números como símbolos del cosmos se halla también expuesta por otros varios autores musulmanes; véase, por citar sólo un ejemplo, a Ibn al-Sīd de Badajoz en su *Libro de los cercos*, ed. y trad. Asín, apud AL-ANDALUS, V [1940], 64-66 del texto = 100-103 trad.

los «Hermanos de la pureza» [29], nuestro autor rechaza en absoluto las ideas emanatistas que allí se contienen, al establecer la trascendencia del Dios islámico y admitir su universal acción creadora, según hemos indicado ya.

3. Antes de señalar aquí los motivos que justifican la existencia de la razón, advierte Algazel que, tras haber penetrado en la verdadera realidad de su esencia, pudiera muy bien soslayarse la enumeración de tales motivos: por la razón empieza el hombre su verdadera existencia; mediante ella va luego ascendiendo hasta alcanzar la plenitud del desarrollo intelectual, y sin la cooperación de esta facultad jamás podría conseguir su último fin.

La razón es como un compendio de los dones otorgados por Dios a sus siervos, pues el hombre, que recibe de dicha potencia su excelsa nobleza, es un verdadero *microcosmos*, cuyas diversas partes se asemejan, respectivamente, a otras tantas especies de criaturas. Esquematizando, pues, las variadas semejanzas establecidas a este propósito por nuestro autor, tenemos el siguiente cuadro:

Microcosmos (hombre)		*Macrocosmos* (mundo)
Por el alma vegetativa	aseméjase	a las plantas.
Por el alma irascible	»	a las fieras.
Por el apetito	»	a las bestias y animales salvajes.
Por los cinco sentidos	»	a los pájaros.
Por la imaginación	»	a los *ŷinn*.
Por la fantasía	»	a los demonios.
Por los excrementos	»	a los metales.
Por el cabello	»	a las plantas.
Por los orificios y canales	»	a las fuentes y los ríos.
Por las siete fuerzas [30]	»	a las esferas.
Por los doce orificios [31]	»	a los signos del zodíaco.
Por las venas y los músculos	»	a los grados del meridiano.
Por la doble bilis [32], la sangre y la flema.	»	a los cuatro elementos.

[29] Para el texto árabe, cf. Fr. Dieterici, *Die Abhanlungen der Ichwān Es-Safā in Auswahl...*, Leipzig 1886, pp. 454-475.

[30] Las siete fuerzas del cuerpo humano son las siguientes: de atracción, retentiva, digestiva, defensiva, nutritiva, representativa y aumentativa o de crecimiento.

[31] Los dos ojos, las dos orejas, las dos fosas nasales, las dos mamas o pechos, la boca, el ombligo y los dos conductos de secreción [scil., annus et penis].

[32] Negra y amarilla.

En resumen — concluye Algazel —, cada uno de los miembros del cuerpo humano guarda relación con una de las partes del universo o *macrocosmos;* y si el hombre en su aspecto corporal es una semejanza del mundo inferior, las cualidades de su espíritu lo hacen un fiel trasunto del mundo celeste.

La teoría del hombre *microcosmos*, tan repetida luego por los teólogos cristianos, es de origen neoplatónico y aparece también con harta frecuencia entre los místicos musulmanes. La enciclopedia de los «Hermanos de la pureza» no sólo la menciona en casi todos sus tratados, sino que consagra uno especial a desarrollarla con mayor amplitud: es el 25, que lleva el siguiente título: *Acerca del dicho de los filósofos de que el hombre es un mundo pequeño* [33].

Prosiguiendo Algazel la comparación, aunque ahora desde otro punto de vista, dice que el alma racional en el cuerpo se parece al emir en la ciudad, que ordena y gobierna, manda y prohibe, destruye, consolida y hace lo que quiere; es el lugarteniente de Dios en la tierra del cuerpo, su sabiduría en el organismo humano, la prueba que garantiza su contrato con el siervo débil, y el puente divino tendido entre los animales brutos — representación del mal puro — y los ángeles, constituídos por el bien sin mezcla.

> Considera, pues, oh siervo débil — exclama Algazel —, la nobleza de esta sustancia espiritual que Dios ha hecho descender del reino celeste a este mundo pequeño, despreciable, turbio y sombrío, para que fuese como el copero escanciador de esta bebida, el diseminador de este polvo y el fiel contraste de estas ruinas [34].

Como colofón de este artículo, recuerda nuestro autor la suerte diversa que puede caber a cada una de las almas racionales, según la respectiva manera de obrar durante el tiempo de su unión con el cuerpo. Cuando el alma se aleja de la tierra del

[33] Cf. Dieterici, *Die Athanlungen,* pp. 454-475; Ibn al-Sīd de Badajoz, entre otros, repite también dicha teoría en su *Libro de los cercos* ya citado, apud AL-ANDALUS, V, p. 93 del texto = 144 trad.

[34] Ms. E, fº 60 *r.*

cuerpo, si ha alcanzado los secretos de la razón y ha obedecido con sinceridad los mandatos del Señor, la recibirá Dios con suavidad y la introducirá en el atrio de su ternura; por el contrario, si se abismó en la incertidumbre, si se sumergió en el mar de las tinieblas y se dejó abrasar por el fuego de la concupiscencia, entonces saldrá de este mundo sin viático y se acercará a Dios sin título de garantía [35].

4. El primordial objetivo de Algazel en este artículo cífrase en mostrar que la razón es un atributo de las criaturas, no del Creador, para lo cual emplea el siguiente raciocinio: con ser excelsa la nobleza de dicha facultad, ésta no consiste más que en una expresión del alma humana, sustancia viva, cognoscente, activa, percipiente y sabia; pero esta sustancia en el principio de su creación y al ser infundida en el coágulo de sangre, no obstante ser potencialmente susceptible de recibir las formas y todo género de conocimientos, es simple y se ofrece *tanquam tabula rasa:* no hay en ella principio de bien ni de mal, de ciencia ni de ignorancia; ni siquiera aparecen en ella vestigios de los primeros principios como, por ejemplo, la diferencia entre los universales y los particulares y el que dos cosas iguales a una tercera sean iguales entre sí, a pesar de que tales principios puede el alma alcanzarlos con poca reflexión y ligero examen.

Pero cuando el feto se transforma en infante y se van desarrollando progresivamente sus miembros, fortalécense también sus sentidos y va percibiendo cada uno su propio sensible, hasta que durante la juventud logra ya el alma la percepción de algunos inteligibles, pudiendo conocer los compuestos y ocuparse en la adquisición de las formas [36].

5. En este último artículo, sin gran interés a nuestro propósito, estudia Algazel las relaciones entre el intelecto universal y la razón, el alma universal y el alma humana, etc. [37].

Cap. II: *La palabra.* — Tras haber estudiado la naturaleza

35 Para este artículo, cf. Ms. E. fos 60 *r*-60 *v*.
36 Ms. E, fos 60 *v*-61 *r*.
37 Ms. E, fo 61 *r*.

de la razón en el capítulo anterior, Algazel aborda ahora el análisis de la *palabra* en sus diversos aspectos.

1. La naturaleza de la palabra reviste una doble forma, según diga relación a Dios o a los hombres. Esta división se funda en que la palabra es un atributo, y los atributos de Dios no pueden compararse con los de los hombres, ya que estos últimos constituyen un aumento sobre sus esencias, de tal modo que viene a multiplicarse su unidad y fortalecerse su estructuración con tales atributos, conforme a la distinción que entre ellos establecen los filósofos, nombrándolos *esenciales* y *accidentales necesarios inseparables;* ejemplo de ellos son la *razón* y la *risa*, respectivamente, pues el uno entra en la definición y el otro en la descripción.

Los atributos del Creador, por el contrario, no definen su esencia ni la describen, por lo que no suponen tampoco aumento alguno en lo que constituye la verdadera realidad de su ser. Los atributos de Dios no se multiplican ni se diferencian unos de otros a no ser por la gradación en la manera de expresarse. Así, por ejemplo, cuando nos representamos a Dios escuchando la llamada de quienes se hallan en aprieto, recibe el nombre de *Omnisciente*, mientras que si su ciencia se refiere a la visión íntima de lo grande y lo pequeño, se le llama *Clarividente;* si de Él se obtiene el cotidiano sustento, se le denomina *Providente*, y al derramar los misterios ocultos de su ciencia en el corazón de algún hombre, entonces recibe el nombre de *Locuente*.

Pero no ha de creerse, advierte Algazel, que Dios realiza tales funciones sirviéndose de los órganos específicos del oído, de la vista y de la palabra, sino que todo ello lo alcanza mediante los universales de su esencia. La palabra de Dios no es, por tanto, sino la efusión de los misterios de su ciencia sobre aquél a quien Él desea honrar [38].

Llámase *palabra humana*, según nuestro autor, a la expresión compendiada y ordenada, procedente del pensamiento ra-

[38] Este problema, relativo al atributo del lenguaje en Dios, lo expone largamente Algazel en su *Iqtiṣād*, trad. Asín, *El justo medio en la creencia*, pp. 182-189.

cional y de la intuición intelectual, antes de convertirse en lenguaje. Mientras la idea permanece oculta en el pedernal del pensamiento, se llama razón; pero cuando sale de aquél y se aproxima al lenguaje, entonces recibe el nombre de palabra interior o *verbum mentis*. Necesita, por tanto, la razón de una causa impulsora y de un pensador para llegar a ser palabra interior, mientras que ésta, a su vez, necesita de una expresión, un orden y una articulación para ser lenguaje; pero esta gradación sólo puede darse en la verdad humana, porque el autor de ella, es decir, el hombre, es un compuesto temporal, que expresa sus palabras y acciones por veces y en diversos momentos del tiempo [39].

2. En relación con la doctrina expuesta en el artículo anterior, establece ahora Algazel que el verdadero locuente es aquél cuya palabra no fenece, ni experimenta cambio alguno en sus expresiones: éste únicamente puede ser Dios, el cual no habla mediante órganos externos, ni expresa las ideas extrayéndolas de su conocimiento por medio de la reflexión y el examen, sino que tanto lo oculto de su ciencia como lo manifiesto de su palabra son esencialmente una misma cosa [40].

Cap. IV: *La Escritura*. — Omitiendo el resumen del capítulo III, que luego habré de editar y traducir, pasamos al IV, en el que Algazel analiza dos problemas: la naturaleza de la escritura humana y la significación alegórico-mística que implica la escritura divina.

1. Antes de abordar el tema central de este artículo, advierte que, cuando Dios creó al hombre y lo ennobleció y honró sobre las demás criaturas, estableció entre los miembros de la especie humana tal relación de dependencia, que no pueden alcanzar la perfección de sus medios de vida a no ser por la ayuda, el socorro y auxilio mutuos. El progreso y el bienestar social no se consiguen sino mediante los distintos oficios y las diversas artes; mas si alguno quisiese abarcarlas todas, no podría,

[39] Ms. E, fos 61 *v*-62 *r*.
[40] Ms. E, fo 62 *r*.

y tendría que valerse necesariamente de auxiliares. Y aun con frecuencia un solo arte requiere gran número de personas para alcanzar su perfección y lograr su objetivo.

Aquí intercala Algazel la conocida división de las artes en *manuales* y *liberales*. Las primeras se perfeccionan mediante órganos externos, instrumentos complementarios y numerosos preparativos, necesitando ineludiblemente el artista de siete cosas para ejercitar su obra: movimiento, tiempo, lugar, materia, instrumentos, salud y miembro operante, que es el órgano; si falta alguna de estas siete condiciones, se frustran las artes y es nula su utilidad.

Según nuestro autor, las artes liberales consisten en el conocimiento de las cosas, en la representación de sus realidades y en la percepción de sus formas; pero todo esto no se alcanza sino por medio de la instrucción, que es la búsqueda de la perfección del alma y su embellecimiento mediante las formas intelectuales y la purificación de los afectos terrenos.

Mas el camino para enseñar y aprender no es otro que el de hablar y escuchar: el lenguaje procede de la lengua y la audición se realiza mediante los oídos; sin embargo, advierte Algazel, muchos sabios afirman que el lenguaje viene a ser una escritura sutil, mientras ésta es una especie de lenguaje material. Cuando las palabras pasan de la lengua a la pluma, la vista reemplaza al oído, pues aquélla es respecto de lo escrito como el oído respecto de lo hablado, y la pluma es para el libro como la lengua para la elocución.

Si la escritura no fuese corriente entre los hombres resultaría imposible fijar la significación de ciertas palabras, porque muchas de éstas quizá fuesen diversamente leídas y pronunciadas por maestros y alumnos, con lo que sería vana toda instrucción y se amenguaría el oficio de los que enseñan. Veamos ahora lo que literalmente dice Algazel a este propósito [41]:

Pero Dios (¡glorificado sea!), por su gran benevolencia y su incomparable sabiduría, inspiró a algunos de sus siervos a fin de que, mediante la pureza de sus in-

[41] Ms. E, fº 63 *r*.

teligencias, sacasen de la entraña de su pensamiento y de la mina de su corazón este arte [la escritura] de utilidad universal y se congregasen a perpetuar las ciencias mediante una bella ordenación, se sirviesen de las plumas en sustitución de las lenguas e hiciesen de los escritos para las palabras como los cuerpos para los espíritus y como las conchas para las perlas, reuniendo los conocimientos espirituales en las ciudadelas de las figuras y fijándolos en el interior de los cuadernos y en el pecho de los libros, a fin de que se conservasen como un tesoro de los antepasados para los venideros y transportasen la ciencia de siglo en siglo, de pueblo en pueblo y de nación en nación.

Por los signos escritos — concluye Algazel — llega el hombre a las palabras articuladas, las cuales, a su vez, lo guían hacia los conceptos espirituales, mientras éstos lo conducen hasta los dones y favores de Dios, que perfeccionan las almas de sus siervos y las hacen felices en el día del «retorno» [42].

2. En este segundo artículo intenta Algazel ofrecernos una explicación alegórico-mística de la escritura de Dios, la cual no se realiza mediante la pluma material ni sobre tablas visibles. A su juicio, dicha escritura presenta tres grados diversos. El primero de ellos es la *creación:* Dios creó los cielos de una sola vez, con una creación absoluta y radical, no mediante la reunión, composición y ordenación de materiales, sino por la omnipotencia de su palabra, sin necesidad de tiempo ni de preparativo alguno. La palabra de Dios es, por tanto, su mismo crear y producir, y su lenguaje es la escritura divina. Pero el mundo, no obstante aparecer escrito con los trazos de la acción de Dios y por la mano de su poder, es temporal y creado, limitado y finito [43].

El grado segundo de la escritura de Dios consiste en la efusión de las finezas de su sabiduría en el corazón de los profetas, de los santos y de los creyentes, mediante la revelación, la inspiración y el concurso divino, respectivamente.

[42] Ms. E, fos 63 *r*-63 *v*.

[43] Ha de tenerse muy en cuenta todo este pasaje, donde tan al vivo resalta la acción creadora de Dios, universal y exclusiva, para enjuiciar adecuadamente la posición de Algazel respecto al panteísmo emanatista e inmanente del Neoplatonismo alejandrino, según hemos insinuado ya al tocar este problema en el capítulo primero.

El tercer grado de dicha escritura se revela en el perdón de las culpas de los creyentes y en la manifestación de la misericordia divina sobre los musulmanes, pues el mismo Dios se impuso como obligación el ser misericordioso con los fieles seguidores de su ley, sobre todo por medio de la escritura y del *Libro*. Algazel intenta aclarar este punto con el ejemplo siguiente: cuando un hombre exige a otro el pago de una deuda, es muy frecuente que su simple demanda sea desoída; pero si tiene a su favor la sentencia dictada por un juez competente, la reclamación surte entonces el efecto apetecido, alcanzando así lo que le pertenece, en fuerza de semejante escrito. Por modo similar — concluye — ha dado Dios a los creyentes una escritura sensible, a fin de que les sirva para contrastar sus opiniones y les sea un título de sempiterna garantía [44].

Cap. V: *Las Letras*. — Cinco son los artículos que abarca este capítulo.

1. En cuanto a la naturaleza de las letras recuerda Algazel las tres opiniones más corrientes en su tiempo. La primera es la de los *ḥanbalīes*, para quienes son increadas debido a que se emplean en los libros inspirados por Dios, el cual habló por medio de ellas y, siendo eterna su palabra, eternas han de ser también las letras que le sirvieron de expresión [45].

Mas contra dicha opinión arguye nuestro autor que, si las letras son increadas, habría igualdad entre la palabra de Dios y la del hombre, ya que el papel representado por aquéllas es en ambos casos idéntico. A más de esto, las letras no se miden o gradúan por lo creado o innovado, sino por parte de la palabra, que guarda relación con los atributos del Creador, el cual puede hablar por medio de las letras y producirlas sin necesidad de órganos y conductos fonéticos, mientras que al hombre son im-

44 Ms. E, fos 63 *v*-64 *r*.

45 Llámanse *ḥanbalīes* a los miembros de una de las cuatro escuelas jurídicas ortodoxas más extendidas en el Islām; fué fundada por Aḥmad ibn Ḥanbal, muerto en Bagdad el año 241/855. Para su orientación doctrinal, cf. W. M. Patton, *Aḥmad ibn Ḥanbal and the Miḥna*, Leyde 1897.

prescindibles dichos órganos por estar compuesto de alma espiritual y cuerpo material.

Según los *šāfiᶜīes*, opinión que también siguen los *ašᶜarīes* [46], las letras son creadas porque silabizan los sonidos y los adornan con distintas figuras. Su diversidad se manifiesta por los varios conductos fonéticos, y son como las conchas de los conceptos, aun cuando éstos se ofrecen independientes de aquéllas, en cuanto que están grabados en el alma humana, necesitándolas tan sólo cuando llega el momento de manifestarse al exterior a fin de enseñar a los que escuchan.

Finalmente, algunos opinan que las letras son increadas cuando forman parte del Alcorán, pero las estiman creadas al entrar en la composición de la palabra humana [47]. Mas esta opinión, a juicio de Algazel, es endeble y sin base científica, porque una cosa o es creada o increada, y quien afirma lo contrario respecto de las letras, da a entender que su entendimiento está trastornado y manifiesta bien a las claras su ignorancia [48].

2. De pronto, causa cierta extrañeza el que Algazel trate aquí de la *diversa complexión de los hombres;* mas la explicación de esta aparente anomalía la encontramos al principio del artículo siguiente: «Nuestro deseo al examinar la razón, el *verbum mentis* y el lenguaje fué avisar a los negligentes y vacilantes acerca de la palabra de Dios...; y nuestro objetivo al explicar la diversidad de los temperamentos... es excusar a los mortales que

[46] La escuela jurídica de los *šāfiᶜīes*, otra de las cuatro aludidas en la nota anterior, fué fundada por Abū ᶜAbd Allāh M. b. Idrīs al-Šāfiᶜī, muerto en al-Fusṭāṭ (Viejo Cairo) el año 204/820. Para un resumen de sus doctrinas, cf. *Encycl. de l'Islām*, IV, 261 (Heffening). — El sistema teológico de los *ašᶜarīes*, que luego vino a ser la doctrina ortodoxa del Islām, fué elaborado inicialmente por Abū-l-Ḥasan al-Ašᶜarī, tránsfuga del *muᶜtazilismo* y muerto en 324/935. Para un resumen de sus doctrinas, cf. L. Gardet et M.-M. Anawati, *Introduction a la théologie musulmane*, París 1948, sobre todo en las pp. 52-60. Maestro indiscutible de los *ašᶜarīes* fué el Imām al-Ḥaramayn (m. 478/1085), que dirigió la formación teológica de Algazel.

[47] Dice Algazel que los defensores de esta última opinión pertenecen a las *gentes de la salāma*, es decir, personas de buena intención, pero poco inteligentes e instruídas.

[48] Ms. E, fos 64 *r*-64 *v*.

fluctúan sobre las modalidades de las letras, pues todo hombre concibe las ideas conforme a su poder de representarse las cosas, y se expresa según la medida de su comprensión» [49].

El cuerpo humano fué creado por Dios de una tierra dotada en cierto modo de cualidades opuestas: buena y mala, dura y flexible, roja, negra y blanca. A cada individuo sobrevienen luego una estructuración determinada y una peculiar composición, originándose de esto una mezcla característica que responde a la condición de su naturaleza y a la medida de su fuerza y capacidad.

Cada individuo recibe después un alma conforme a la naturaleza de su mezcla y composición; y cuanto más se aproxima dicha mezcla a la justa proporción entre sus partes, la disposición correspondiente es de suyo más perfecta, lo cual implica, a su vez, un alma más fuerte, un entendimiento más capaz y un régimen más bello y ordenado en el mundo. Esto se echa de ver, por ejemplo, considerando los diversos sentidos del hombre, pues algunos poseen vista más penetrante, habla más elocuente y oído más fino, hasta el extremo de que pueden ver, oír y hablar lo doble que otros. Y aun puede darse el caso de que una misma persona oiga, piense, hable, camine y realice por sí misma algún trabajo, todo ello simultáneamente, sin equivocarse y sin que una cosa la distraiga o la impida atender a la otra, en fuerte contraste con aquellos que, siendo de condición más endeble, el oír les impide ver, y el pensar les impide hablar.

Si, pues, advertimos tales diferencias en la percepción de las cosas externas, indudablemente han de ser aquéllas mucho mayores por lo que respecta a las ideas, pensamientos y cualidades del espíritu, ya que, por su misma condición, son más sutiles y difíciles de captar. A juicio de Algazel, «todas las discrepancias que entre los hombres existen en asuntos de religión proceden de tales extremos y obedecen a las mencionadas causas» [50].

[49] Ms. E, fº 64 *v*.

[50] Para este artículo, cf. Ms. E, fº 64 *v*.

3. Tres son los elementos que nuestro autor distingue en cada una de las letras: figura, imagen y realidad inmaterial. La figura es percibida por el sentido de la vista cuando aparece representada en la escritura sensible, mientras que si forma parte de las palabras habladas es captada por el oído. La imagen es lo que pasa del pensamiento al lenguaje. Y por lo que atañe a la verdadera realidad de las letras, consiste en una forma abstracta fijada en la inteligencia del hombre y en su memoria; forma inmaterial desnuda de figuras sensibles y representaciones corporales [51].

4. A juicio de Algazel, para la adecuada solución del tan discutido problema, suscitado una vez más en el presente capítulo, resulta de todo punto indispensable el examen de los diversos matices que puede ofrecer la palabra *eternidad*. Ésta, en efecto, no sólo implica una relación de tiempo, sino también de nobleza, grado, lugar y esencia. El análisis de estas significaciones le lleva a la conclusión de que el verdaderamente eterno es tan sólo Dios, para cuya existencia no hay comienzo, ni fin para su subsistencia. Las letras del Alcorán son eternas únicamente por su *rango* y *dignidad*, ya que, por encontrarse en el Libro de Dios, se ofrecen más excelentes que las de todas las escrituras humanas [52].

5. [Conclusión]. — Dice finalmente Algazel que el observar tan variadas opiniones acerca de las letras del Alcorán, fué el motivo de escribir este último capítulo, en el que, sin embargo, ofrece tan sólo un breve resumen de cada cuestión, sin detenerse a examinar la estructura de los conductos fonéticos, el modo de producirse los sonidos, etc., a fin de no alargar su discurso y atendiendo, además, a que esto se halla muy tratado en los libros de otros autores.

Sus últimas palabras van dirigidas al ansioso lector del opúsculo, quien debe recorrer sus páginas con el ánimo sincero del pensador reflexivo y no con la aviesa intención del envidioso y engreído censor, pues *no es lícito poner las rosas ante los ju-*

51 Ms. E, fos 64 *v*-65 *r*.
52 Ms. E, fos 65 *r*-65 *v*.

mentos, ni arrojar las margaritas a los puercos [53]. En efecto, su intento al escribir el opúsculo no fué el de mover y adoctrinar, sino más bien el de aprender y adelantar [54].

III. — EL LENGUAJE Y SU FINALIDAD

Entre los autores musulmanes no fué Algazel el primero ni el único en plantearse el problema del origen del lenguaje; pero el trazar aquí la historia completa de este tema, así como las diversas fases de la polémica que en torno a él se suscitó, rebasaría evidentemente los límites de este artículo. En efecto, no bastaría a este objeto examinar las obras de los filólogos propiamente dichos, sino que habría de ser también estudiada, y con preferencia respecto a las etapas iniciales en el planteamiento del problema, la producción de los teólogos y juristas; y ello aún sin pretender descubrir los naturales antecedentes de sus doctrinas fuera del mundo árabe, o seguir la trayectoria de su evolución posterior en los tiempos modernos, tras las notables conquistas de la investigación histórica y prehistórica en cuanto atañe al origen y desarrollo de la cultura humana.

Aunque el tema es por demás sugestivo, y tal vez en otra ocasión nos ocupemos más concretamente de él, nuestro actual propósito es más modesto: cífrase en trazar el cuadro esquemático de la polémica, como lógico preámbulo al capítulo de Algazel que vamos a editar y traducir. Este cuadro, en líneas generales, nos lo ofrece Sayyid Murtaḍà en el prólogo de su *Tāŷ al-ᶜarūs*, extenso comentario al léxico árabe de al-Fīrūzābādī, intitulado *al-Qāmūs al-muḥīṭ* [55].

Indudablemente, y aun sin desdeñar los motivos de curiosi-

53 Alusión al pasaje evangélico, Mt., VII, 6: «No déis lo santo a los perros, ni echéis vuestras perlas delante de los puercos».

54 Ms. E, fº 65 *v.*

55 El *Qāmūs* es del siglo XIV de J. C., mientras su comentario fué compuesto en el siglo XVIII; este último ha sido editado en Būlāq, 1307/1889, en 10 vols. El pasaje que nos interesa aparece en el vol. I, pp. 5-6.

dad científica, el punto de apoyo de la polémica habrá de buscarse en razones teológicas: el simple hecho de que el Alcorán, inspirándose en el *Génesis* (II, 19-20), afirme que Dios enseñó a Ádán los nombres de todas las cosas creadas, resolvía ya de plano la cuestión en un sentido bien preciso, que difícilmente podía esquivar el creyente sin incurrir en infidelidad. Por ello la primera y más antigua hipótesis formulada parece ser la que explica el origen del lenguaje por enseñanza divina.

Pero muy pronto los teólogos de la escuela *muʿtazil*, considerados como heterodoxos, se constituyen en los más firmes defensores de una nueva hipótesis: la convención humana.

Sin embargo, ninguna de estas dos tendencias llegó a obtener la supremacía absoluta y el asenso unánime, y las razones en pro y en contra de ambas, al equilibrarse, dieron origen a una tercera hipótesis, mixta de las dos anteriores: según ella, Dios tuvo por fuerza que inspirar al hombre primero las palabras indispensables para iniciar al menos el mutuo convenio con sus semejantes, pudiendo luego llevarse a feliz término el proceso de invención para el resto del lenguaje — total o parcialmente —, sin intervención directa de la divinidad lo mismo que con ella.

Movidos por esta diversidad de opiniones, los grandes doctores de la teología musulmana ortodoxa, por ejemplo, el ya citado Imām al-Ḥaramayn, maestro de Algazel, adoptaron la ecuánime y escéptica actitud de juzgar la cuestión como libremente discutible, siendo a lo más la inspiración considerada por ciertos autores como indispensable tan sólo para la lengua primera que hablaron los hombres antes del diluvio, ya que sin ese instrumento previo resultaba imposible concertar acuerdo alguno.

En cuanto a la opinión de Algazel, coincide con la de los más juiciosos especialistas actuales en distinguir los dos aspectos que el problema ofrece para su recto planteo: el histórico y el filosófico, o, en otras palabras, el de los hechos y el de la mera posibilidad [56]. En efecto, tras enunciar las tres hipótesis ante-

[56] Algazel discute este problema al frente del «quicio» *(quṭb)* 3° de su *Kitāb al-Mustaṣfà min ʿilm al-uṣūl*, ed. Cairo 1322-25/1904-07, 2 vols.; I, pp. 318-

riormente señaladas — enseñanza divina, convenio mutuo e inspiración sólo inicial —, nos dice concretamente: «Es preferible, pues, examinar la cuestión desde el punto de vista de la mera posibilidad y desde el punto de vista de los hechos».

Afirma luego que, en cuanto a la mera posibilidad, la razón dicta que a las tres opiniones afecta por igual, ya que todas ellas son igualmente posibles. Después de explicar la causa de ello en las dos primeras, concluye que si estas dos teorías opuestas son igualmente posibles, lo será también la tercera, que es mixta de ambas.

En cuanto a los hechos, es decir, cuál de las tres hipótesis sea la que realmente acaeció, afirma que no podrá conocerse con certeza, sino mediante uno de estos tres caminos: prueba apodíctica de razón, noticia histórica trasmitida sin interrupción o testimonio decisivo de la revelación divina. «Pero ni la razón tiene entrada en este campo, ni existe tradición histórica que del hecho nos informe, ni tampoco hay textos revelados que de manera decisiva resuelvan la duda. No queda, pues, más recurso que el de la mera conjetura u opinión, tratándose, como se trata, de un problema cuya solución no se relaciona estrechamente con práctica alguna religiosa, ni tampoco es necesariamente indispensable para nada».

Algazel, sin embargo, no desconoce la objeción que algunos pueden presentarle, apoyados en las palabras del Alcorán anteriormente citadas [57]. Pero a ello responde nuestro autor que dicho texto no es tampoco prueba decisiva de que ocurriera así de hecho, porque cabe imaginar cuatro hipótesis para su interpretación: 1ª) que Dios inspirase a Adán la necesidad de dar nombre a las cosas, y que él se los diese luego por sí mismo y con su propio entendimiento; 2ª) que tales nombres fuesen puestos a las cosas por convención de otras criaturas creadas por Dios antes que Adán, bien fuesen los *genios*, bien los ánge-

322. Este pasaje fué tràducido por Asín en su trabajo *El origen del lenguaje y problemas conexos, en Algazel, Ibn Sīda e Ibn Ḥazm*, apud Al-Andalus, IV [1939], pp. 266-268, de donde tomamos las siguientes observaciones relativas a la posición de Algazel.

57 *Qur'ān*, II, 29: *E instruyó a Adán en todos los nombres de los seres.*

les, y que luego Dios enseñase a Adán el lenguaje inventado por aquéllos de común acuerdo; 3ª) que la palabra «nombres» del texto significase sólo los del cielo y de la tierra y de lo que hay en el paraíso y en el infierno, pero no los nombres de las cosas innovadas después de Adán, es decir, los oficios, artes e instrumentos; 4ª) que tal vez se los enseñase todos, pero luego Adán los olvidara o no los comunicara a otros, y que, después de él, «fueran sus hijos quienes inventasen por mutua convención las diferentes lenguas que ahora se hablan, pues lo más probable es que la mayoría de estas lenguas nacieran después de Adán».

En el capítulo que vamos a editar y traducir, Algazel no se ocupa del problema planteado en torno al origen del lenguaje, sin duda por haberlo examinado ya en su *Mustaṣfà*, según acabamos de ver. Ahora centra su atención en tres puntos capitales: explicación del lenguaje, esencia y finalidad del mismo, y, por último, naturaleza del lenguaje divino.

No ha de sorprendernos la extremada brevedad y concisión con que nuestro autor desarrolla aquí su plan, pues la misma finalidad del opúsculo — destinado a un *ṭālib* o estudiante [58] — implica el que haya de ser un claro y ordenado compendio de trabajos más amplios. Él mismo nos lo dice textualmente, aunque por modo alegórico, en una de las últimas líneas del opúsculo: «De cada mar no he tomado más que una gota» [59].

[58] Ms. E, fº 65 *v*. Esta alusión, sin embargo, tal vez no represente más que un ficticio destinatario, como ocurre frecuentemente en la literatura árabe.

[59] Ms. E, fº 65 *v*.

TEXTO ÁRABE

(Ms. E, fº 62 *r*).

﴿الباب الثالث في القول وفيه ثلاثة فصول﴾

الفصل الأوّل في شرح القول . اعْلَمْ انّ قول الإنسان لطيفٌ ، غير ثابت في الهواء ، ولا يظهر [1] القول الّا بواسطة الصوت ، والصوت هو قرعٌ يحدث عند اصطكاك الأجرام [2] بالهواء ، اذا انضغط [3] يكون أصواتاً [4] ، والصوت اذا انقطع يكون حروفاً ، والحروف اذا تُركّبت تكون كلاماً ، والمعنى النطقيّ ، النفسانيّ ، الروحانيّ اذا اتّصل بها يكون نطقاً ، فاذا لفظت [5] الألسنة بها تكون قولاً ، فالقول هو الكلام التامّ ، الظاهر ، المفيد ، المنقول الى أسماع المستمعين بأنْ يحمل الهواء ذلك الصوت الحامل لتلك الكلمات.

ولو كانتْ صور الأقاويل باقيةً في الهواء بحيث يستفيدها [6] الناس ، لما احتاج الإنسان الى الكتابة وتقييد الأقوال في الصحائف والدفاتر ؛ لكن لمّا كان الهواء لطيفاً ، والأصوات متقطّعةً [7] والأقاويل في الهواء غير ثابتة ولا دائمة ، احتالتْ النفس [8] الإنسانيّة بأسباب شتّى طلباً لبقاء المقولات ؛ وسنبيّن هذا في موضعه ، ان شآء الله [9] . فاذاً القول هو الكلام التامّ ، الطارئ [10] على

1 En E, esta palabra sobre la línea; en el texto: يعبّر. 2 P: الأصوات.
3 P: تصكّك. 4 E: صوتاً, sobre la línea. 5 O y P: تلفّظت. 6 O, P y M: يستفيد بها. 7 O y P: منقطعة. 8 O, P. y M: النفوس.
9 En O y P falta esta frase. 10 O y M: الجاري.

الألسنة ؛ ولا يقال للكلام قولاً ما لم يظهر [1] بحيث يحيط به أذان المستمعين ، لأنّ المعنى المفهوم ، المركوز [2] في الأصل ، يسمّى نطقاً ، والنطق المنظوم ، التامّ بالفعل ، يسمّى كلاماً . ويصحّ النطق والكلام بغير واسطة ومستمع ، لأنّهما متعلّقان بذات المتكلّم تعلّم صفة وصورة ؛ والقول لا يصحّ الّا مع المستمع المخاطب من خارج ؛ فالناطق مع نفسه ، ناطقٌ ، وإنْ كان هو ساكتاً بلسانه [ك 62] ، والمتكلّم بصفته ، متكلّمٌ ، وإنْ كان هو فارغاً عن بيانه .

فأمّا القائل ، فلا يُبيّن [3] معاني [4] سرّه ، ولا يعبّر عن مفهومات علمه الّا بعد تعيين [5] مخاطب [6] وتمكّن مستمع . والله ــ تعالى ــ متكلّمٌ أزلاً وأبداً [7] بلا انقطاع ، ولا استغراق ، ولا اشتغال بالماضي من الزمان والمستقبل منه ، لأنّه متكلّمٌ بالصفة ، غير ناطق بالقوّة ؛ فاذا أظهر كلامَه على بعض عباده يكون قائلاً بنسبة الإظهار وسبب الاعتبار [8] ؛ واذا أعرض عن المستمعين والمخاطبين إعراض جلال وكمال ، لا إعراض ملال وزوال ، فيكون متكلّماً بذاته ، أزلاً وأبداً ، أوّلاً وآخراً ، ظاهراً وباطناً .

واعْلَمْ أنّ قول الإنسان لا يُقاس على قول الله ــ سبحانه ــ لأنّ قول الله ــ تعالى ــ ألطف من أنْ يندرج تحت الصوت ، أو يقبل مدّة الزمان وترتّب [9] الدفعات ، بل هو ظاهرٌ بالإيجاد ، لا بالإتّحاد [10] ، ومنظومٌ بفنون المبدعات والصور ، لا بالأصوات ومخارج الحروف ، فإنّ الله ــ تعالى ــ

[1] Corrección de يعبرّ en E. [2] O, P y M: المذكور. [3] P: يتبيّن.
[4] E: Corrección de تعلّق. [5] P. y M: تعبير. [6] E: Las tres últimas palabras al margen; en el texto: بعد علمه بمعيّن مخاطب. [7] P: Omite hasta أوّلاً وآخراً ، ظاهراً وباطناً. [8] O: الاغيار. [9] P: وترتيب. [10] P: بالنجاح.

فوق الزمان ، بل هو فوق الدهر ، الذي هو عنصر الزمان ، ولا يقبل التغيّر بالحدثان ، والإنقلاب [1] بالدوران ؛ ولا يكون قوله كلمةً بعد كلمة ، أو عبارةً بعد عبارة ، لأنّ البعديّة والقبليّة في زمان من الأزمنة [2] ؛ وكتاب الله القديم بمعزل [3] عن القبليّة ، والبعديّة ، والزمانيّة ، فالكثافة عن قولة مَنْفيّةٌ [4] ، واللطافة الأصليّة من قوله كلّيّةٌ ، أبديّةٌ .

وأمّا قول الإنسان ، فلطيفٌ بوجه ، كثيفٌ بوجه . أمّا لطافته ، فمن قبل المعاني الروحانيّة ، ومن جهة إمحائه في الهواء ، واندراس آثاره بعد سكون القائل وسكوته . وأمّا كثافته ، فمن قبل أدواته ، ومراتبه ، وآلاته ، ومخارجه ، وعُدده . فقول الإنسان اذا ظهر على لسانه يكون كثيفاً بالإضافة الى قوله الروحانيّ قبل بيانه [5] . وقول الله ـ تعالى ـ لا يُشابه قولنا باستدعاء الآلة ، واحتياج المدّة ، ولكنّه مفيدٌ لذوي الآلات وأصحاب الحاجات ، فأقاويله الإلاهيّات هي أصول الكائنات ، كما قال ـ عزّ وجلّ : « إنّما قولنا لشيءٍ اذا أردناه أنْ نقول له : كُنْ ، فيكون » .

الفصل الثاني في غرض القول وحقيقته . أعْلَمْ انّ جوهر الإنسان بالحقيقة هو النفس الناطقة ، العاقلة ، المدركة ، العالمة ، وأنّ جميع صور المعقولات فيها بالقوّة ؛ فاذا تعلّمتْ واستفادتْ ممّن هو أكمل ، وأعقل ، وأعلم ، ظهرتْ تلك الصور التي بالقوّة فتصير عقلاً بالفعل ، وتستغني عن مطالعة المحسوسات والتلذّذ بلذّة الجسمانيّات . وهذه النفوس الناطقة كانتْ صافيةً ، لطيفةً ، مشفّةً [6] ، لا يمنعها شيءٌ من الحجب والموانع ، لكنّها لمّا

1 P: والانتقلاب. 2 O: Salta de والقبليّة hasta والزمانيّة. 3 P: يعزّ.
4 P: متبعّد. 5 P: ثبات. 6 P: منشفة; O: شفافة.

اتّصلتْ بهذه الأشخاص الترابيّة ، وتسربلتْ بسربال الجسدانيّة ، وانحصرتْ في حيّز البشريّة ، احتجبتْ بحجب الحواسّ ، واستترتْ بأستار غلاظ كثاف ، وامتنعتْ عن إفاضة المعاني ، واستفاضتها بمجرّد الصفاء واللطافة المعرّاة عن الموادّ والآلات ، ولأنّها [1] كاملةٌ بذاتها ، وفيها المعاني المعقولة بحيث لا تحتاج الى شيء من خارج ، غير أنّ النفس المستفيدة اذا أرادتْ أن تتعلّم شيئًا من النفس المفيدة [2] ، وهما في حصار البدن ، لا تتمكّن من التعلّم الّا بعد استماع من خارج ، فتُهيّأ السمع للبدن [3] ، والاستماع لا يكون الّا بعد بيان وعبارة ؛ فتُهيّأ اللسان والحناجر للبدن حتّى يعبّر العالم المفيد بلسانه عن المعاني المركوزة [4] في نفسه ، ويبلّغها ببيانه الى المستفيد المستمع بآذانه . فاحتالتْ الحكمة الإلاهيّة في تهيئة أسبابها ، وتمهيد قوائدها ، وتسوية آلاتها لكيْلا تنقطع موادّ العلوم عن أصول [5] النفوس ؛ والنفس اذا عبّرتْ عن مفهوم الكلام عبارةً تظهر فائدة المعبّر [6] للغير [7] يسمّى قولاً ، وإنْ كان لا يعرفها في الحال بعض المستمعين [8] لآفة [9] ، أو قصور ، أو تقصير .

فاذاً إفاضة النفس لا تكون الّا بأحد طريقيْن : إمّا بالقول إمّا [10] بالكتابة . فالقول لطيفٌ ، روحانيٌّ ، غير أنّه ممزوجٌ بشيء كثيف ، جسمانيٌّ ، وهو الصوت ، والهواء ، ومخارج الحروف ، وأشكال الحروف . فإنّ الصوت وأشكال

[1] Así en O; E: أنّها. [2] O y P: En femenino los verbos y participios de esta última frase. [3] E: والنداء, y sobre esta palabra: للبدن. [4] P: المذكورة. [5] P: أحوال. [6] P: Falta esta palabra; O: pone en su lugar النفس بها. [7] O: Falta esta palabra. [8] P: En vez de esta palabra pone آلة من آلات. [9] P: Falta esta palabra; O: بأفة. [10] Así O y P; E: أو.

الحروف كثيفةٌ بإضافة الى المعنى المحض الروحانيّ ، لكنّها لطيفةٌ بالإضافة الى الكتابة ، فإنّ المكتوب آثار ونقوشٌ في الدفاتر .

وأمّا القول ، فهو آثارٌ مسموعةٌ ، ثابتةٌ [1] في النفس دون زوائدها ؛ فالقول اذا صدر عن لسان المتكلّم ، وانتظمتْ عبارته ، يحمله الهواء ، بواسطة الصوت ، [2] في أصداف الحروف ، ويأخذه عن المخارج ، والحناجر ، والحنك ، التي هي آلات الكلام ، كالمزامير ، التي هي آلات الصوت ، ويبلّغ [3] المعاني الملبوسة ، المركّبة ، المرتّبة ، الى آذان المستمعين .

فالنقوش تبقى في الخيال ، والأصوات مع أشكال الحروف تقع في الاذان ، وعللها ونظمها تصل الى المفكّرة [4] ، وصورها تصل الى الحافظة ، ومعانيها المعرّاة ، المبرّأة عن الموادّ والعناصر ، متّصلةٌ بالنفس العاقلة الناطقة ، وتصير زينتها ، وحليتها ، وآلة كمالها [63r] ، وهيئة صورتها ، وسبب [5] سعادتها ، ومميّزتها بها عن [6] غيرها . وهذا حقيقة قول [7] الآدميّين .

[ا]فصل [الثالث] . وأمّا قول الله ـ عزّ وجلّ ـ ، فليس الّا إفاضة المعاني على العقول بحسب قوّتها وعلى قدر طاقتها [8] من غير بخل ، ولا منع ، ولا ميل : تعالى الله عمّا يقول المشركون [9] والظالمون علوًّا كبيرًا ، لأنّ الله ـ سبحانه [10] ـ ليس بجسم مركّب ، ولا جوهر محدود [11] ، مقرّر ، حتّى يكون بعض كلامه بالفكر ، وبعضه بالقوّة ، وبعضه بالفعل ، فإنّه واحدٌ ،

1 O y P: باقية. 2 P: Omite lo que sigue hasta يبلّغ. 3 O: ويبلغ; P: تبلغ. 4 O y P: الفكرة. 5 O: بيت. 6 P: من, y suprime بها. 7 O: كلام. 8 P: وطاقتها, y suprime las dos palabrasa nteriores. 9 P: Falta esta palabra. 10 Así en O y P; falta en E. 11 O y P: مفرد.

كاملٌ ، قادرٌ ، قيومٌ ، لا يحتاج الى التفكّر ، ولا الى استخراج المعنى من القوّة الى الفعل ، فيكون علمه ـ سبحانه ـ كلاماً ، وإفاضته قولاً.

وأمّا حدود [1] الناس ، ومراتب الخلق ، ومقادير قواهم [2] ، فواحدٌ يسمع بصفاء نفسه وقوّة عقله صريح القول ، فيكون صاحب وحي ورسالة ؛ وآخر يسمع بقوّة فكره وغلبة وهْمه ، فيكون صاحب إلهام وحديث ؛ وعلى هذه المراتب فبعضهم لا يسمع من قول الله ـ تعالى [3] ـ الاّ حروفاً ، وبعضهم لا يسمع الاّ كتاباً منزّلا مجملاً مثل التوراة ، والإنجيل ، والفرقان ، ويعلم أنّها كلام الله ـ سبحانه ـ ، وقوله ، ونظمه ، وفيضه ، ونوره ، وجوده [4] ، وعزّته ، وقدرته ؛ ويعلم أنّه لا نظير له ، ولا وزيرَ له ، وليس كمثله شيءٌ ، وهو السميع ، البصير ؛ وتحت كلّ كلمة من بيان قول الله ـ جلّ ثناؤه ـ أسرارٌ كثيرةٌ لا يحتمل شرحها هذا الكتاب.

فعليك أنْ [5] تصفّي نفسك من كدورات الطبيعة ، وتنبّهها من رقاد الغفلة بتأديب الشريعة ، حتّى تسمع قولاً بغير صوت ، وتنال حياةً بغير موت ، ولذّةً بغير فوت . «قال الله ـ تعالى [6] : هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم».

[1] O y P: وحدود، y suprimen وأمّا. [2] O: قوله؛ P: متفاوته. [3] O: سبحانه؛ P: عزّ وجلّ. [4] P: قوّته. O: بأن. [5] Esta palabra no se encuentra en el verso alcoránico.

TRADUCCIÓN

(Ms. E, fº 62 *r*).

Capítulo III: *El lenguaje.*

Se divide en tres artículos.

Artículo Primero: *Explicación del lenguaje.* — Has de saber que el lenguaje humano es sutil e inconsistente en el aire y no se manifiesta sino por medio de los sonidos, que consisten en una vibración producida por el choque de los cuerpos con el aire a suficiente presión [60]. Las letras, a su vez, origínanse de la silabización de los sonidos; y de la agrupación de las letras resultan las palabras. Si a éstas se une el concepto racional, síquico y espiritual, aparece la razón; y cuando aquéllas son pronunciadas por la lengua, tenemos el lenguaje o *locución*, que viene a ser la palabra perfecta, manifiesta y útil, llevada hasta el oído de los que escuchan, por cuanto el aire transporta aquella voz, portadora de dichas palabras.

Si las formas de las elocuciones permaneciesen en el aire, de tal modo que las gentes pudiesen aprovecharse de ellas, no necesitaría el hombre de la escritura ni se vería obligado a consignar los discursos en libros y cuadernos; pero como el aire es sutil, las voces intermitentes, y las elocuciones en el aire no son permanentes y duraderas, ingenióse el alma humana, por diversas razones, para descubrir un medio de conservar lo hablado. Mas esto lo explicaremos en su lugar, si Dios quiere [61].

Resulta, por tanto, que el lenguaje es la palabra interior perfecta que fluye sobre las lenguas; pero no se dice de dicha palabra que sea lenguaje, mientras no se expresa, de tal modo que llegue a los oídos

60 Por esta última frase traduzco lo que Algazel dice literalmente: «Cuando se aprieta, se producen los sonidos», con lo que alude, sin duda, al número de vibraciones indispensables para que el sonido resulte perceptible.

61 Lo explica en el capítulo IV al tratar de la escritura, según hemos visto ya en el resumen analítico.

de los que escuchan; porque el concepto percibido y fijado en el fondo del alma denomínase *razón*, mientras la razón ordenada y perfecta en acto recibe el nombre de *palabra* [interior]. Ésta y la razón son tales aun sin medios de expresión y sin oyentes, por cuanto guardan con la esencia del *locuente* relación de forma y de atributo; en cambio, el lenguaje necesita de algún oyente o interlocutor externo. Quien habla consigo mismo [o discurre en su interior] es racional, aun cuando guarde silencio con la lengua [62 *v*]; y el *locuente* por naturaleza es tal, aun careciendo de elocuencia.

Por el contrario, quien desea ejercitar el lenguaje, no hace relación de su secreto ni expresa sus propios conocimientos, sin antes haber fijado un interlocutor o haberse asegurado algún oyente. Mas Dios (¡ensalzado sea!) es *locuente* por siempre y eternamente, sin interrupción ni desfallecimiento posibles, y sin preocuparse del tiempo pasado ni del futuro, porque es *locuente* por naturaleza e *irracional* por potencia [62]. Cuando su palabra se manifiesta sobre algunos de sus siervos, entonces se dice que habla, por relación a tales manifestaciones y expresiones; en cambio, si se aleja de sus oyentes e interlocutores con el alejamiento de su majestad y perfección, no con el del tedio y decaimiento, en tal caso viene a ser *locuente «per se»*, por siempre y eternamente, al principio y al fin, externa e internamente.

Sabe que el lenguaje del hombre no puede compararse con el de Dios (¡glorificado sea!), porque éste es tan sutil que no puede deslizarse bajo la voz, ni es susceptible de duración temporal ni de expresión en distintas veces, ya que se manifiesta por la producción y no por la unión, ordenándose según las diversas clases de formas y de criaturas, no según los sonidos y puntos de articulación de las letras; Dios, en efecto, está sobre el tiempo y también sobre el *evo* — que constituye el fundamento de aquél —, y no es susceptible de cambio por innovación, ni de mudanza por evolución. Su lenguaje no consiste en emitir palabra tras palabra o expresión tras expresión, por cuanto la anterioridad y posterioridad suponen una fracción del tiempo, y el *Libro* eterno de Dios está lejos de toda anterioridad, posterioridad y temporalidad. La materialidad respecto de su len-

[62] Quiere decir que el lenguaje de Dios no es discursivo como el del hombre, ya que, por tenerlo todo presente, no va de lo conocido a lo desconocido.

guaje es negativa, mientras que su inmaterialidad esencial es total y sempiterna.

En cuanto al lenguaje del hombre, es material o inmaterial, según se lo considere: su inmaterialidad deriva de los conceptos espirituales, de su inconsistencia en el aire y de la desaparición de sus huellas tras el reposo y silencio del que habla; su materialidad, por el contrario, débese a sus instrumentos, grados, órganos, conductos fonéticos y demás requisitos. El lenguaje humano cuando se proyecta sobre la lengua es material por relación al lenguaje espiritual antes de su manifestación. Pero el lenguaje de Dios (¡glorificado sea!) no se asemeja al nuestro, el cual reclama órganos y necesita tiempo. Aquél, sin embargo, resulta útil a los dotados de órganos y a los necesitados de auxilio, siendo las elocuciones divinas el origen de todas las criaturas, conforme a lo que dijo (¡glorificado y ensalzado sea!): *En verdad, cuando queremos exista una cosa, nos basta decir: «Sea», y es* [63].

Artículo Segundo: *Esencia y finalidad del lenguaje.* — Has de saber que, en realidad, la sustancia del hombre, es el alma racional, inteligente, percipiente y sabia, en la cual se hallan potencialmente todas las formas de los inteligibles; mas cuando aquélla se instruye y aprende de quien es más perfecto, inteligente y sabio, entonces se manifiestan aquellas formas que estaban en potencia, y viene a ser el alma intelecto *in actu*, pudiendo ya prescindir de volverse a las cosas sensibles y de gozar el placer de las corporales.

Dichas almas racionales son tan puras, sutiles y delicadas, que ningún velo ni impedimento las estorba; sin embargo, cuando se unen a los individuos terrenos, y se revisten de las corazas carnales, y se ven estrechadas en el cuerpo humano, quedan escondidas por los velos de los sentidos, ocultas por las cortinas densas y espesas e imposibilitadas para expresar los conceptos, pudiendo realizar esto únicamente por su claridad y sutileza, exenta de toda materia y órganos, ya que dichas almas son perfectas por su misma esencia, hasta tal punto que no precisan de nada externo.

Pero cuando el intelecto *adquirido* desea aprender alguna cosa del *agente*, como quiera que ambos están sujetos a la estrechez del

63 *Qur'ān*, XVI, 42.

cuerpo y no pueden conocer sino después de escuchar, se dió al hombre la facultad de oír, pero la audición no puede realizarse sino después de que alguien haya hablado y se haya expresado; se dotó, pues, al cuerpo humano de lengua y de garganta, a fin de que el sabio pueda ser útil expresando por medio de tales órganos las ideas concentradas en su alma y las haga llegar, a través de una clara exposición, hasta los oídos de quien desea aprovecharse de ellas. Ideó, en fin, la sabiduría divina disponer sus causas, facilitar sus reglas y adaptar sus órganos [del cuerpo humano], a fin de no separar la materia [u objeto] de las ciencias, de los principios [cognoscitivos] de las almas.

Cuando el alma expresa el contenido del *verbum mentis* o palabra interior, de tal modo que manifiesta la utilidad que de aquélla puede provenir a otro, dicha manifestación recibe el nombre de lenguaje, aun cuando no sea comprendido por algunos de los oyentes debido a su impotencia, pequeñez o cortedad. De esto se deduce que la expresión exterior del alma sólo puede realizarse por uno de estos dos caminos: el *lenguaje* o la *escritura*. Mas el lenguaje es sutil y espiritual, a no ser que esté mezclado con algo material o corporal, como la voz, el aire, los puntos de articulación de las letras y las figuras de éstas, pues los sonidos y las figuras de las letras son materiales por relación al puro concepto espiritual, mas son espirituales en comparación de la escritura, ya que los escritos son huellas e inscripciones recogidas en los cuadernos.

El lenguaje se compone de signos percibidos y fijados en el alma, pero sin que le supongan aumento alguno. Cuando las palabras, una vez ordenada su expresión, salen de la lengua del que habla, son transportadas por el aire, mediante la voz, en las conchas de las letras, tras haberlas recogido de los puntos de articulación, de la garganta y del paladar, que son sus propios órganos — como las flautas son los instrumentos del sonido —, haciendo llegar las ideas, revestidas, compuestas y ordenadas, a los oídos de los que escuchan.

Las figuras escritas impresionan la imaginación, mientras los sonidos de las letras impresionan los oídos; pero sus causas y disposición llegan a la cogitativa, sus formas a la retentiva, y sus ideas, desprovistas y exentas de toda materia y elementos, llegan al alma inteligente y racional y vienen a constituir su decoración y ornato, los instrumentos de su perfección [63 *r*], la disposición de su forma, la

causa de su felicidad y, en una palabra, aquello que la distingue de las demás. Tal es la verdadera realidad del lenguaje humano.

Artículo Tercero *[El lenguaje divino]*. — En cuanto al lenguaje de Dios (¡glorificado y ensalzado sea!), no es sino la efusión de las ideas sobre los entendimientos, conforme a la potencia de éstos y a la medida de su comprensión, sin limitación ni impedimento ni inclinación. «Dios está a enorme altura por encima de lo que dicen los politeístas y los injustos» [64]; porque Dios (¡magnificado sea!) no es un cuerpo compuesto ni una sustancia limitada y definida, de tal modo que parte de su palabra exista en el pensamiento, parte en potencia y parte en acto: Él es el Único, el Perfecto, el Poderoso y Eterno, que no precisa reflexionar ni sacar las ideas de la potencia al acto, siendo su conocimiento *palabra*, y su efusión *lenguaje*.

Respecto a las limitaciones de los hombres, a la gradación de las criaturas y al poder de sus facultades, unos oyen por la pureza de su alma y la fuerza de su entendimiento lo evidente del lenguaje, y vienen a estar adornados con la revelación y la misión profética; otros oyen por la fuerza de su reflexión y la superioridad de su imaginación, siendo inspirados y alcanzando la conversación [espiritual]. Conforme a estos grados, algunos no perciben del lenguaje de Dios sino letras; otros no ven en él sino un libro inspirado y compendiado, como la Torá, el Evangelio y el Alcorán [65], y se dan cuenta de que estos libros constituyen la palabra de Dios (¡magnificado sea!), su lenguaje, su ordenación, su efusión, su luz, su generosidad, su gloria y su poder, conociendo, además, que no tiene igual ni ministro, que no hay cosa a Él comparable, que Él es el que todo lo oye y lo ve. Bajo toda palabra del elocuente lenguaje de Dios (¡glorificado y ensalzado sea!) hay múltiples secretos, cuya explicación no podría contener este libro.

Debes, pues, purificar tu alma de las turbiedades de la naturaleza y despertarla del sueño de la indiferencia mediante el correctivo de la

[64] Alusión a *Qur'ān*, XVII, 45.

[65] El vocablo *al-Furqān*, empleado aquí por Algazel, significa literalmente la distinción entre lo verdadero y lo falso, lo lícito e ilícito, de donde *revelación, salvación*, etc.; ha venido a ser uno de los nombres sinónimos de *Alcorán*.

ley, hasta que oiga un lenguaje sin voz, alcance una vida sin muerte y un placer sin interrupción. Dijo Dios (¡ensalzado sea!): *Éste es el día en que aprovechará a los justos su justicia* [66].

DARÍO CABANELAS, O. F. M.

[66] *Qur'ān*, V, 119.

UNA NUEVA OBRA ASTRONÓMICA ALFONSÍ: EL TRATADO DEL CUADRANTE «SENNERO»

Nos proponemos dar a conocer una nueva obra astronómica alfonsí, el *Tratado del cuadrante «sennero»* de Rabí Zag de Toledo, no registrada aún en las obras de bibliografía de M. Steinschneider [1], ni en monografías especiales como «La Astronomía de Alfonso X el Sabio» de J. Soriano Viguera [2], ni en la gran *Introduction to the History of Science* de G. Sarton [3]. Solamente se habían hecho algunas vagas alusiones a esta obra, las que por pecar de vagas, y alguna vez por no ser nada críticas, contribuyeron sin duda a producir esta laguna de la bibliografía astronómica alfonsí.

En la *Bibliotheca Hispana Vetus* de Nicolás Antonio (edición de Pérez Bayer, Madrid 1788), vol. II, p. 82, se registra la traducción española de los Cánones astronómicos de al-Battānī, conservada en un gran manuscrito de Juan Lucas Cortés, que pudo ser examinado por el mismo Nicolás Antonio. Da éste el incipit de tales Cánones en castellano, hace constar la presencia de dibujos en colores acerca de los instrumentos y figuras astro-

1 *Die Hebraeischen Uebersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, pp. 975-6; *Die Mathematik bei den Juden* (en *Bibliotheca Mathematica* de G. Enestrőm, 1896), nº 31.

2 Madrid 1926. Hay que tener en cuenta que la otra monografía similar de A. Wegener, *Die Astronomischen Werke Alfons X*, en *Bibliotheca Mathematica* (1905, pp. 176 ss.) se refiere más especialmente a las obras tabulares del Rey Sabio.

3 Vol. II, pp. 842-3.

nómicos, registra las Tablas subsiguientes del mismo al-Battānī, luego las Tablas de Zarquiel — o sea, Azarquiel —, y termina diciendo que el manuscrito se cierra con un tratado cuyo incipit es: *Este es el prólogo del libro que es de saber como puede home rectificar por el quadrante sennero...* Anota que el Tratado constaba de trece capítulos, y transcribe el final del Prólogo, en el que aparece el rey Don Alfonso hablando en primera persona y encargando la confección de tal Tratado a Rabí Çag de Toledo .

Cuando la Real Academia de Ciencias de Madrid encargó a don Manuel Rico y Sinobas la monumental edición de los *Libros del saber de astronomía* del Rey Sabio [4], el editor, al hacer la crítica de los diferentes manuscritos supuestos alfonsíes o en relación con su obra, puso a contribución la referencia de Nicolás Antonio, pero por desgracia, cediendo a un criterio muy subjetivo, se inclinó a suponer el códice del señor Cortés como no auténticamente alfonsí, sino espurio, fruto tardío del siglo XIV o XV. Lo más grave fué que el señor Rico Sinobas pudo haber identificado dicho códice como existente aún, y no supo hacerlo. En París y en el año 1844, había publicado don Eugenio de Ochoa el *Catálogo razonado de los manuscritos españoles en la Biblioteca Real de París, seguido de un suplemento que contiene los de las otras tres bibliotecas públicas (del Arsenal, de Santa Genoveva y Mazarina)*, y en este Catálogo [5] registra un manuscrito en folïo mayor, muy bien conservado, de letra gótica del siglo XIV, con dibujos y figuras en oro, azul y encarnado, deficiente por el fin, en el cual se contienen los mismos tratados que en el manuscrito de Cortés examinado por Nicolás Antonio. Sin embargo, Ochoa no tuvo presente lo dicho por N. Antonio; de las tablas astronómicas dijo solamente que no le era dado entenderlas; englobó las de al-Battānī con las de Azarquiel, ambas contiguas en el manuscrito; señaló que el texto del cuadrante, truncado, sólo ocupa las siete últimas hojas, y confiesa su ignorancia al decir que el arte y exornación del

[4] Cinco vols. en gran folio, Madrid 1863-1867.
[5] Pp. 663-4.

pendolista dan al contenido del manuscrito «cierta apariencia misteriosa y cabalística que debía hacer gran impresión a nuestros buenos antepasados». Pues bien, el señor Rico Sinobas [6] tuvo en cuenta el manuscrito del fondo del Arsenal, registrado por Ochoa, y aunque nota la similitud del contenido con el de Cortés, y se muestra dudoso de si cabría identificar los dos, desiste de ello por razones fútiles, y también se inclina a suponer el manuscrito del Arsenal como una de tantas amplificaciones espurias y tardías de los siglos XIV o XV.

Por cierto que si el señor Rico Sinobas estaba bastante ayuno de paleografía, tampoco estaba muy diserto en interpretación técnica, pues el Tratado del cuadrante de referencia que, como veremos, debía de contener dos variedades de cuadrante, el móvil y el fijo, lo desdobla en dos obras distintas: una sobre el cuadrante simple, de una sola pieza, y otra relativa a distintos cuadrantes [7].

En el prólogo que el prof. C. A. Nallino puso a su magna edición y traducción de la obra astronómica de al-Battānī [8], al recoger la existencia de una traducción española de los Cánones y Tablas de al-Battānī, guardadas en el manuscrito del Arsenal, ya rectifica las fútiles razones de Rico Sinobas; se inclina por la identificación de los dos manuscritos: el de Cortés con el del Arsenal, y establece — asesorado por G. Salmon — la fecha de éste como de fines del siglo XIII.

En nuestra obra *Estudios sobre Azarquiel* [9] hicimos un estudio y edición crítica del texto castellano de las Tablas de Azarquiel contenidas en el manuscrito del Arsenal, y establecimos su muy probable carácter regio, manifiesto en el emblema de los leones y castillos que exornan el principio de dichas Tablas. Asimismo hacíamos una rápida alusión a las otras partes que contiene tal manuscrito del fondo del Arsenal.

En la actualidad, no habiendo tenido más noticias acerca de

6 Vol. IV, pp. 36-8.
7 Vol. IV, p. 20.
8 Vol. I, pp. LVII y LVIII.
9 Madrid-Granada 1943-1950, pp. 149-50.

la existencia de otros manuscritos que permitan completar el texto truncado del manuscrito del Arsenal, nos hemos decidido a publicarlo, acompañado de un estudio que facilite la valoración de la obra, dentro de los límites angostos que la deficiencia del texto nos impone.

Ya dijimos antes que el manuscrito del fondo del Arsenal — notado con el nº 8322 en el Catálogo de manuscritos de este fondo, por H. Martin — está escrito con magnífica letra gótica, de la segunda mitad del siglo XIII, con espléndidas iniciales, iluminadas, así como los títulos, en oro, azul y encarnado, con los emblemas de Castilla y León al principio de uno de los tratados, todo lo cual invita a creerlo como representante de uno de los códices regios o alfonsíes. Sin embargo, es chocante que el manuscrito aparezca truncado al final, en nuestro *Tratado del cuadrante sennero*, y que, además, en este texto, falten las diversas figuras geométricas y trigonométricas que debían de acompañarle, a las cuales se refiere gran parte del texto. Lo mismo que en otros Tratados del manuscrito, por ejemplo en el texto de las Tablas de Azarquiel [10], también aquí hemos notado malas grafías y lapsus del copista, algunos de los cuales parecen indicar que escribía de oídas. Así, algunas veces nos da la palabra *signo* por *sino*, o *ascende* por *ascendent;* y otras veces vacila en la ortografía, pues alterna la grafía *subimiento* con *sobimiento*, *subient* con *sobient*. El idioma castellano es análogo al empleado en los otros libros astronómicos alfonsíes, y presenta, de vez en cuando, los mismos arabismos de frase que ya notamos en otra ocasión [11], por ejemplo, el tan típico de que el pronombre relativo o el adverbio vaya seguido de una partícula prepositiva, la que debía de haberle afectado, acompañada de un pronombre personal (así: *el que se acomedia el cielo con ello; aquel signo do fallaste so el*). Asimismo hay bastantes abstractos y verbos que proceden no directamente del latín, sino que son neologismos, arabismos, para captar especiales valores técnicos del lenguaje árabe.

10 Cf. mis citados *Estudios sobre Azarquiel*, pp. 150-1.

11 *El literalismo de los traductores de la corte de Alfonso el Sabio*, en la revista Al-Andalus, vol. I (1933), pp. 155-87.

Así: *arquear, arqueamiento,* con el valor del árabe قوّس, تقويس, para indicar la determinación, en las tablas trigonométricas, del arco, a base del seno u otra línea trigonométrica.

En el Prólogo de nuestra obra se subraya especialmente que con el cuadrante «sennero» se pueden rectificar todas las estrellas, lo mismo planetas que estrellas fijas, de modo que dicho cuadrante puede sustituir a todos los instrumentos empleados para rectificar los astros. Es curioso que al principio del prólogo se dice que el autor ha hablado hasta entonces, en *este libro,* del modo para sacar la ecuación de los planetas. Creemos que con tales palabras el autor de nuestra pequeña obra, Rabí Zag, se refiere a las tablas del Almanaque de Azarquiel, en traducción castellana, f°s 94 *r*-135 *r*, las cuales seguramente son traducción del propio Rabí Zag [12], lo mismo que los Cánones y Tablas de al-Battānī, que ocupan los f°s 1 a 93 del propio manuscrito. Así es que muy bien podemos comprender que el autor hable, del modo que habla, de *este libro,* refiriéndose a tal manuscrito, que viene a ser un conjunto especializado de tratados astronómicos: Cánones y Tablas astronómicos, Almanaque y, por fin, un tratadito instrumental astronómico sobre el cuadrante «sennero».

El autor procura al principio del prólogo destacar que «ninguno de los sabios» habló del instrumento de referencia, el cuadrante «sennero», el cual tiene muchas ventajas sobre los otros instrumentos: las armillas, por ejemplo, con las cuales operó Tolomeo, que tienen la desventaja de que «apesgansse». Así es que el autor, para obviar los inconvenientes que presentan los distintos instrumentos empleados, ha ideado este cuadrante, mediante el cual y el trazado de un círculo en tierra llana — a modo del llamado *círculo indio* —, podráse fácilmente rectificar el sol o las estrellas. Dadas las ventajas de tal instrumento, el Rey Don Alfonso, *Nos Don Alfonsso el sobredicho,* manda a Rabí Çag «el sobredicho» — o sea, alusión a los otros tratados, contenidos en el manuscrito del Arsenal — para que lo

12 En el texto correspondiente del ms. Arsenal no consta el autor de la traducción, pero la unidad, a manera de corpus astronómico, del ms., parece clara.

escriba en *este libro* y lo acompañe de las razones derivadas de la Geometría para evitar toda duda posible.

El libro del cuadrante «sennero» se divide en dos partes. En la primera el cuadrante para rectificar se mueve sobre el círculo trazado en un plano que corresponde al horizonte, dividido en cuatro partes, y cada una en 90 divisiones llamadas «zontes» — o sea, azimuts [13] —; este cuadrante se llama cuadrante movible. La segunda parte tratará de un cuadrante que estará fijo en una línea que representa la meridiana, y por esta inmovilidad del instrumento se llama «quadrante fixo».

La primera parte, correspondiente al cuadrante movible, está dividida en trece capítulos. Pero es chocante que, contra la práctica común en los tratados latinos relativos a instrumentos astronómicos, práctica que ya remonta al siglo X y a los tratados árabes de los que derivaban esas primeras traducciones latinas [14], el autor no empieza hablando del modo de construir el instrumento (*de mensura*, del árabe الصناعة), para acto seguido entrar en el estudio de sus aplicaciones (*de utilitatibus*, del árabe العمل), sino que ya en el capítulo I empieza a tratar de una de las aplicaciones del cuadrante de referencia y, en cambio, en el capítulo XI — según el índice de epígrafes, ya que el texto está manco — trata del modo de construir el cuadrante y de la manera de trazar y dividir el círculo sobre el que ha de moverse el cuadrante.

En el capítulo I se propone determinar la declinación de la estrella, ya sea septentrional, ya meridional, así como su altura meridiana, a base de su longitud y su latitud, «por la su longura et por la su ladeza», o sea, por las coordenadas eclípticas. Empieza diciendo que si la estrella no tiene latitud, su declinación será igual que la del grado del zodíaco donde radica la estrella. Si la estrella tiene latitud, nos fijaremos en su cantidad y en su dirección, ya N. ya S., y la guardaremos. A continuación nos fijaremos en la ascensión recta del grado zodiacal correspondien-

[13] Del árabe سمت.

[14] Cf. mi obra *Assaig d'historia de les idees físiques i matemàtiques a la Catalunya medieval*, vol. I, pp. 140 ss., Barcelona 1931.

te, ascensión recta que, siguiendo la tradición astronómica árabe, se computará a partir del Principio de Capricornio [15], y consecuentemente determinaremos la declinación del grado de referencia. Claro está que si la declinación hallada es de la misma dirección que la latitud antes hallada, sumaremos ambas, y si son de distinta dirección restaremos la menor de ellas respecto de la mayor. Desde luego que si la declinación y la latitud son de distinta dirección, pero de igual cantidad, ambas se compensarán e indicarán que la estrella se encuentra en el mismo círculo del ecuador.

A continuación el autor emplea la siguiente fórmula para determinar la declinación de la estrella:

$$sen.\ \delta = \frac{sen.\ arc.\ \text{«salido»}\ cos.\ \varepsilon}{cos.\ \text{«arredramiento»}},$$

fórmula en la cual el «arco salido» es igual a la suma de la latitud y de la declinación, según nos dice más adelante el autor, o sea, llamando β a la latitud y β' a la declinación o «arredramiento», tendremos:

$$sen.\ \delta = \frac{sen.\ (\beta + \beta')\ cos.\ \varepsilon}{cos.\ \beta'}.$$

Dicha fórmula se encuentra igual en diversos autores árabes, entre ellos al-Battānī, I, pp. 31-2, e Ibn al-Bannā' (cf. J. Vernet Ginés, *Contribución al estudio de la obra astronómica de Ibn al-Bannā'*, pp. 105-6). Precisamente nuestro texto comprueba la corrección que J. Vernet y J. J. de Orús proponen para el texto alterado de al-Battānī, *loc. cit.*, y rectifican la corrección propuesta por Nallino en las pp. 192-3: cf. su artículo *Transformación de coordenadas astronómicas entre los árabes*, en la revista *Gaceta Matemática*, 1ª serie, tomo II, nº 3, Madrid 1950, y a la figura allí publicada nos remitimos para la explicación gráfica.

15 Cf. mi edición del *Tractat de l'assafea d'Azarquiel*, Barcelona 1933, p. 64, n. 1.

Para saber la altura meridiana del astro, Rabí Zag emplea la consabida fórmula:

alt. merid. = colatit. ± declinación.

El autor llama a la colatitud con la expresión «altura de la Cabeça de Aries», y, claro está, sumaremos las dos cantidades si la declinación fuere septentrional, mientras que si fuere meridional restaremos la segunda respecto de la primera.

A continuación el autor da la explicación gráfica de esta cuestión o problema astronómico; pero, por desgracia, el códice está falto de las figuras diseñadas, de modo que el lector no saca el provecho deseado.

En el capítulo II se trata de determinar las ascensiones rectas de una estrella y el grado zodiacal con el que pasa el meridiano, a base de su longitud, latitud y su declinación.

Este problema astronómico guarda cierta relación con el anterior. El autor empieza advirtiendo que si el astro no tiene latitud, el grado que indique su longitud será precisamente el grado de su paso por el meridiano. Lo mismo que en el caso anterior, para el cómputo de la longitud del astro y su conversión en ascensión recta se vale de la distancia del astro, computada hasta el Principio de Capricornio: «sabe otrossi lo que a desdel mudamiento yvernal fasta aquel grado sobredicho de grados eguales». Claro está que si la estrella se encuentra en el ecuador, el problema es simple, pues la anterior distancia en longitud que guardamos, convertida a grados iguales, nos dará la ascensión solicitada.

Si la estrella no estuviera en el ecuador averiguaremos su «declinación», o sea, «so arredramiento» [16], cuyo arco se llama «arco salido» [17]. A continuación multiplicaremos el coseno del «arco salido» por 60 y dividiremos el producto por el co-

[16] Debemos entender la declinación de los grados iguales, o sea, la de un punto de la eclíptica correspondiente a una ascensión recta dada.

[17] Ya vimos lo que se entiende por «arco salido», o sea, la suma del «arredramiento» más la latitud.

seno de la declinación de la estrella de referencia, y el cociente nos dará el coseno del arco de la diferencia de paso: «desvariamiento del pasamiento» [18]. Si la estrella se encuentra entre el trópico de Capricornio y el de Cáncer, según la dirección de los signos zodiacales, y su declinación fuera N., disminuiremos la anterior diversidad respecto del «arredramiento egual», y si fuera la declinación S., lo sumaríamos. Lo contrario haremos si el astro se encontrare entre el tropico de Cáncer y el de Capricornio, según la dirección de los signos zodiacales. El arco que nos resulte después de la suma o de la resta nos dará la ascensión recta correspondiente al grado de medio cielo, y en la tabla de las ascensiones rectas encontraremos el grado correspondiente a aquella ascensión, el cual nos indicará el grado con el que la estrella pasa el meridiano.

Seguidamente el autor presenta también la prueba o desarrollo gráfico, pero con igual carencia de figuras en nuestro manuscrito.

El capítulo III trata de calcular el arco diurno de cualquier grado zodiacal o de cualquier estrella cuya longitud y latitud sean sabidas, y asimismo se determinan sus horas iguales y temporales.

Empieza el autor destacando que si la estrella se encuentra en el ecuador, su arco semidiurno es de 180°. Si en la estrella hubiere alguna declinación notaremos su cantidad y dirección, y multiplicaremos el seno de la latitud del lugar por 60. A continuación creemos que el texto sufre una pequeña laguna y que falta multiplicar lo anterior por el seno de la oblicuidad de la eclíptica. Dividiremos el producto resultante por el coseno de la oblicuidad — «arco dell arredramiento» — y por el seno de la colatitud, o sea, por el coseno de la latitud del lugar. El manuscrito nos ofrece una mala grafía, fruto de que quizá el copista escri-

18 Llamando Δ a la diferencia de paso, tenemos la fórmula:

$$cos.\ \Delta = \frac{cos.\ (\beta + \beta')}{cos.\ \delta}.$$

Cf. la fórmula 4, en el citado artículo de J. Vernet y J. J. de Orús.

bía de oídas, pues dice «signo» (!) en lugar de «sino de la altura de la cabeça de Aries». El cociente nos dará el seno del «arco de la diversidat». Doblando esta diferencia y sumándola respecto de 180°, si estamos en el hemisferio N., o restándolo si estamos en el hemisferio S., tendremos el arco diurno. O sea que el autor ha aplicado la clásica fórmula:

$$sen.\ (90° - P) = R\ \frac{sen.\ \varphi\ sen.\ \delta}{cos.\ \varphi\ cos.\ \delta}.$$

Si dividimos el arco diurno encontrado por 12, tendremos el número de grados de una hora temporal, y si lo dividimos por 15, tendremos el número correspondiente a las horas iguales.

A continuación sigue la explicación gráfica o trigonométrica, pero nos falta también en el manuscrito la figura correspondiente.

El capítulo IV trata de determinar la saeta del arco de un día cualquiera.

Hay que tener en cuenta que con la expresión *saeta* expresaban los autores medievales el seno verso, de modo que por saeta del arco de un día cualquiera hemos de entender el seno verso del mismo, lo que algunos astrónomos árabes, por ejemplo Ḥabaš, llamaban جيب النهار, *sinum diei*. Al-Battānī, I, página 45, quien aún emplea la palabra وتر, *chorda*, lo califica con el adjetivo الراجع, que equivale a *versus*.

Para hallar la saeta indicada hemos de partir del seno del arco de la diferencia, tal como vimos en el capítulo precedente, y lo sumaremos a 60, si estuviéramos en el hemisferio N., o lo restaremos de 60, de estar en el hemisferio S. El resultado nos dará el seno verso buscado. Sigue a continuación la explicación del desarrollo gráfico, pero con igual carencia de figuras.

El capítulo V determina la amplitud ortiva de cualquier grado de los signos zodiacales o de cualquier estrella cuya longitud y latitud sean conocidas. Para ello buscaremos la declinación del grado o de la estrella de referencia; multiplicaremos su seno por 60, que representa el radio; dividiremos el pro-

ducto por el seno de la colatitud del lugar, «el sino de la altura de la Cabeça de Aries en aquel logar», o lo que es lo mismo, dividiremos por el coseno de la latitud, y así tendremos el seno de la amplitud ortiva deseada. El autor se vale, pues, de una fórmula bien conocida de los astrónomos árabes, por ejemplo, Ḥabaš y al-Battānī [19]:

$$\textit{seno amplit.} = \mathrm{R}\ \frac{\textit{sen.}\ \delta}{\textit{cos.}\ \varphi}.$$

Sigue luego la explicación gráfica, pero carente de la figura.

El capítulo VI trata de la determinación del signo ascendente y el grado de la «casa décima», así como las horas iguales o temporales transcurridas, a base del grado del sol y de su altura, o, si fuera de noche, a base de la altura de la estrella o planeta o por su longitud y latitud.

Empieza el autor diciendo que también puede operarse, no sólo con el sol o una estrella, sino también con la luna, siempre que conozcamos su grado visible en longitud y latitud y con el grado de su altura rectificada. Acto seguido multiplica la saeta — o sea, el seno verso — del arco semidiurno horario por el seno de la altura en el momento de referencia. El producto lo dividiremos por el seno de la altura meridiana; restaremos el cociente respecto del seno verso del arco semidiurno, y tendremos el seno verso del ángulo horario, «la saeta dell arco dell arredramiento del sol... del çerco de mediel día». O sea, que el autor emplea la fórmula [20]:

$$\textit{sen. vers.}\ t = \textit{sen. vers.}\ \mathrm{P} - \frac{\textit{sen.}\ h\ \textit{sen. vers.}\ \mathrm{P}}{\textit{sen.}\ a}.$$

Sumando el ángulo horario a la ascensión recta del grado del sol o de la estrella, si ambos estuvieran en posición O., o restándolo si fueran en posición E., tendremos la ascensión recta del primer grado de la casa X^{a}; y mediante la tabla de las as-

19 Cf. al-Battānī, II, p. 178.

20 Cf. al-Battānī, I, p. 190 y mis *Estudios sobre Azarquiel*, p. 142.

censiones rectas convertidas en grados iguales tendremos el dicho grado de la casa Xª.

A base de su conocimiento y del ascendente sabremos la cantidad que ha girado el cielo desde el orto del sol o desde su ocaso, de modo que dividiéndolo por 15 tendremos las horas iguales transcurridas desde entonces, y si lo dividimos por la graduación correspondiente a una hora temporal tendremos el número de horas temporales transcurridas. Sigue a continuación la explicación gráfica, pero falta también de las figuras.

El capítulo VII determina el lugar de la estrella en longitud y latitud a base de su altura, por el azimut («zonte») y por el grado ascendente.

Empieza por averiguar la distancia del «zonte» o azimut del grado ascendente respecto del círculo de mediodía, añadiendo para ello, si el grado ascendente fuera N., la amplitud ortiva del ascendente sobre 90°, mientras que si dicho grado fuera S. la restaremos respecto de 90°. A continuación averiguaremos la declinación del grado de medio cielo en aquella hora, y si la declinación fuera N. la añadiremos a la colatitud, mientras que si fuera S. lo restaremos, y así tendremos la altura del grado de medio cielo, pues ya sabemos que: alt. mer. = colat. ± decl. Tomaremos, acudiendo a la tabla correspondiente, el seno de dicha altura, así como el seno del arco de la distancia del grado ascendente respecto de medio cielo, si la estrella fuera E., mientras que si fuera O., tomaremos el seno del arco de la distancia entre el grado occiduo y el medio cielo. Llamaremos a este seno: seno del arco de la distancia del grado de medio cielo. Añadiremos al seno de la altura del grado de medio cielo un «officio» [21], y dividiremos el resultado por el seno del arco de la distancia del grado de medio cielo; llamaremos al cociente: seno del arco del ángulo primero, y lo guardaremos. Para la inteligencia de este procedimiento y terminología, véase la figura que presentamos más adelante y la explicación que la acompaña.

[21] A base de las operaciones trigonométricas expresadas por el autor, creemos que la expresión «sumar un officio» equivale a multiplicar por el radio de la esfera, y «rebajar un officio» equivale a dividir por dicho radio. Así se justifican todas las operaciones explicadas.

A continuación determinaremos la diferencia entre la distancia del azimut del ascendente y el azimut de dicha altura: ello será el «costado primero»; multiplicaremos su seno por el seno del arco del ángulo primero que guardamos anteriormente; rebajaremos un «officio» del cociente; averiguaremos el coseno del resultado, al que llamaremos seno del ángulo segundo. Acto seguido tomaremos el seno del arco del costado primero, aumentado de un «officio», y dividiremos el resultado por el seno del ángulo segundo, y el arco correspondiente al cociente será el

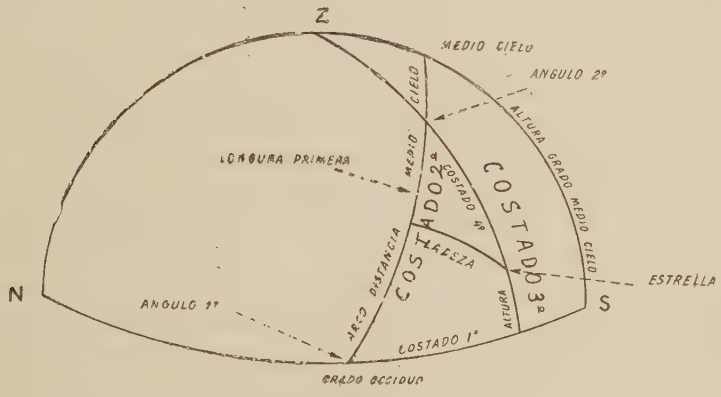


Fig. 1ª

«costado segundo». Multiplicaremos el seno de este costado, anteriormente guardado, por el seno del ángulo primero; rebajaremos un «officio» al resultado, y el arco correspondiente — en la tabla de senos y arcos — al producto será «el costado tercero». La diferencia entre este arco y el arco de la altura de la estrella será el costado cuarto; multiplicaremos su seno por el seno del ángulo segundo: rebajaremos un «officio» al producto; convertiremos el producto — seno — en arco, y el arco correspondiente nos indicará la latitud de la estrella.

Luego tomaremos el coseno del costado cuarto, le añadiremos un «officio», y dividiremos el resultado por el coseno de la latitud; el arco correspondiente — buscado en la tabla de se-

nos — al cociente lo restaremos de 90, y el resto será el arco de la longitud primera; miraremos la diferencia que hay entre ello y el arco de la altura del costado tercero, y si fuere igual al arco de la altura, la latitud de la estrella es N.; sumaremos el arco de la longitud con el arco del costado segundo y tendremos el arco de la «longitud cierta»; lo restaremos del ascendente, si la estrella fuera E., y lo añadiremos sobre el grado occiduo, si ella fuera O.; el resultado nos indicará el lugar verdadero de la estrella en longitud.

Si la diferencia aludida fuera al círculo tercero sabremos que la latitud de la estrella es S.; disminuiremos el arco de la longitud primera respecto del arco del costado segundo; disminuiremos el resto respecto del grado ascendente si la estrella fuera E., y lo añadiremos al grado occiduo si ella fuera O., y el resultado nos dará el lugar verdadero en longitud.

El autor da luego unas aclaraciones o precisiones complementarias, diciendo que si la distancia del azimut de la altura fuera igual a la del azimut del ascendente, nos fijaremos si el ascendente coincide con el principio de Aries o el principio de Libra, pues entonces el seno — «signo» (!) — del ángulo segundo será igual al seno de la declinación mayor; si no coincidiera con uno de dichos dos puntos, disminuiremos el ángulo primero respecto de 90 y tendremos el ángulo segundo, y la altura de la estrella nos dará el costado cuarto; operaremos como es dicho, de modo que la longitud primera nos dará la longitud verdadera. Si la distancia del azimut de la altura fuera mayor que la del azimut del ascendente, averiguaremos el ángulo primero tal como dijimos, y la diferencia entre aquellas dos distancias nos dará el costado primero y operaremos según se ha detallado antes.

Como en los otros capítulos sigue la explicación gráfica, pero con igual omisión de las figuras.

Toda esta larga operación trigonométrica que sigue el autor está condicionada por la necesidad de resolver distintos triángulos esféricos rectángulos, en rigor, tres triángulos, como puede verse en la figura que acompañamos (fig. 1), y que debemos a la gentileza de don J. J. de Orús, Prof. adjunto de Astronomía de la Universidad de Barcelona. El primer triángulo esférico es rec-

tángulo en la intersección del círculo horizonte con el vertical que marca la altura del grado de medio cielo. Una vez resuelto este triángulo y determinado el seno del ángulo primero, se pasa a la resolución del segundo triángulo, el cual es rectángulo en la intersección del horizonte y del arco de altura de la estrella, o sea, «el costado tercero», y una vez determinado este «costado tercero», su diferencia con la altura — dada — de la estrella, nos dará el «costado cuarto». Este «costado cuarto» viene a ser la hipotenusa del tercer triángulo esférico, el cual es rectángulo en la intersección entre el arco de la distancia del medio cielo, o sea, la eclíptica, y el arco que señala la latitud del astro, de modo que resolviendo, en fin, dicho triángulo esférico — del cual conocemos un ángulo y la hipotenusa o «costado cuarto» —, tendremos determinada la latitud del astro. De un modo análogo se determina luego la posición del astro en longitud, si bien hay que confesar que el texto no siempre se expresa claramente.

En el capítulo VIII se determina la posición del sol en los signos, en cualquier hora, a base de su altura y de su azimut. Hay que destacar que solamente en este capítulo el autor nos da alguna referencia al instrumento que da título a la obra, o sea, el cuadrante «sennero», movible en este caso. Nos dice, al principio del capítulo, que pondremos el cuadrante movible sobre el círculo que habíamos trazado en una superficie plana, representativo de los «zontes» o azimutes; dice que hemos de «armarlo bien cierto», como se mostrará más adelante. Seguramente el autor hace alusión a la materia tratada en el capítulo XI. Pero, por estar truncado nuestro texto, no podemos comprobar lo que decía. Colocaremos el cuadrante de modo que su sombra se proyecte sobre sí mismo («faga sombra sobre sí») y que los rayos del sol que entren por el orificio o mirilla («xataba» [22]) superior pasen a través de la inferior. De este modo calcularemos la altura del sol, a qué azimut corresponde, y la distancia que lo separa respecto del azimut correspondiente al comedio de las ascensiones ortivas, si el sol está en la parte E., o bien respecto del azimut correspondiente al comedio de las ascensiones occiti-

22 Del árabe الشطبة.

vas, si está en la parte O. Lo llamaremos la distancia del azimut, «arredramiento del zonte». Si se encontrase en el cuarto de círculo E. S. o S., restaremos la distancia del azimut anterior respecto de 90, buscaremos el seno del resto y lo multiplicaremos por el seno de la colatitud del lugar; dividiremos el producto por 60 [23], o sea, el radio; en la tabla de los senos buscaremos el arco correspondiente al cociente, lo restaremos de 90, y al seno del arco [24] correspondiente al resto, le llamaremos *padrón*.

Acto seguido multiplicaremos el seno de la latitud del lugar por 60, dividiremos el producto por el «padrón», determinaremos en la tabla de senos el arco correspondiente al cociente, restaremos el arco hallado respecto de 90, y el resultado será el «argumento de la altura». Si la altura del sol que tomamos con el cuadrante es igual al argumento de la altura, el sol se encontrará en el círculo ecuador, en alguno de los dos puntos equinocciales, y no tendrá declinación alguna. Si la altura tomada no fuera igual al argumento de la altura, multiplicaremos [el seno de] la diferencia entre ambas por el «padrón» y dividiremos el producto por 60; determinaremos luego en la tabla de los senos el arco correspondiente al cociente, y nos dará la declinación del grado rectificado del sol. Si esta altura fuera superior al argumento de la altura, el sol se encontrará en los signos zodiacales septentrionales, y si fuere inferior se encontrará en los meridionales. A base del tiempo del año en que operemos sabremos en qué cuarto de círculo, ya de la parte N. o S., se encuentra el sol. Con la declinación del sol que hallemos en el día de referencia entraremos en la tabla y la convertiremos a grados iguales, y ello nos dará la distancia del grado del sol respecto del punto equinoccial más cercano en el cuarto de círculo en que nos hallemos. Si el sol se encontrare en el cuarto que va desde el principio de Aries hasta el fin de Géminis, sumaremos aquella distancia hallada antes, al principio de Aries; si el sol estuviere entre

[23] Es curioso que antes el autor empleaba la terminología «rebajar un officio»; cf. n. 21.

[24] El texto del ms. no se expresa muy claramente.

el principio de Cáncer y el de Libra, restaremos aquella distancia respecto de 90 y sumaremos el resto al principio de Cáncer; si el sol estuviere entre el principio de Libra y el fin de Sagitario, operaremos como hicimos en el caso primero, y si se encontrare en el principio de Capricornio y el fin de Piscis, operaremos como en el caso segundo.

Sigue la explicación gráfica con la misma omisión de las figuras, truncándose el texto en el curso de esta explicación gráfica, al final del fº 142 *v*. Pero para que pueda seguirse fácilmente

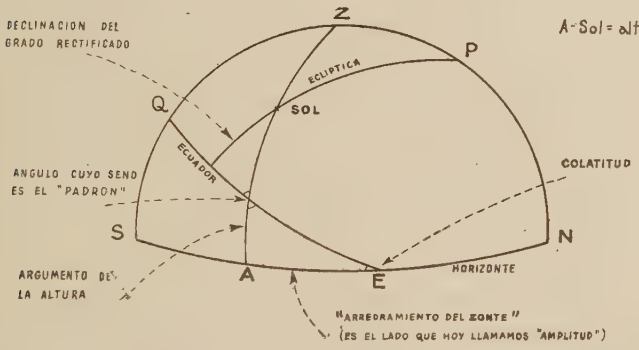


Fig. 2ª

este problema de conversión de coordenadas horizontales en eclípticas — no encontrado en los autores árabes citados, que son los que manejaría nuestro autor —, ofrecemos a continuación la figura 2ª, que ha tenido la bondad de ofrecernos el mencionado Prof. J. J. de Orús [25].

Es verdaderamente lamentable que el manuscrito del Arsenal nos ofrezca truncado este tratado de Rabí Zag y que no sepamos de otro manuscrito para completarlo, y que asimismo el copista nos haya dejado en blanco los espacios destinados a las

25 Nos complacemos en expresar públicamente nuestra gratitud a los profesores J. Vernet y J. J. de Orús por la ayuda que nos han prestado.

figuras trigonométricas explicativas de las diferentes cuestiones propuestas. Ello nos plantea algunas dificultades: ¿Cómo el autor no empezó su tratado — como era costumbre — con la parte relativa a la construcción *(mensura)* del instrumento? ¿Cómo es que en buena parte de las cuestiones o problemas propuestos no se hace alusión al cuadrante, y ya es sabido que es indiferente su empleo, para la toma de ángulos y alturas, con respecto a otros instrumentos astronómicos? Precisamente en el capítulo VIII se nos da una rápida alusión al cuadrante «sennero», en la variedad movible, y a base de esta alusión parece que dicho cuadrante no discrepaba del tipo corriente de cuadrante provisto de las dos *xatabas* o pínulas para recibir el rayo del sol o mirar al astro. Lo único que lo especificaría sería que se podía armar sobre el círculo horizontal, en el cual estaba la graduación de los azimutes, y el cuadrante movible podía moverse desplazándose a lo largo de dicho círculo horizontal, a diferencia del cuadrante fijo que quedaba inmóvil sobre la representación de un círculo meridiano. No podemos decir más de tal instrumento, pues nos falta toda ulterior información; es posible que tuviera las otras delineaciones: líneas horarias, etc., del cuadrante para rectificar, escrito por el mismo Rabí Zag para el Rey Sabio [26]. En todo caso, nuestro tratado está más atento a la técnica astronómica del cálculo trigonométrico, y en ello se ve al buen conocedor de las obras célebres de al-Battānī, Azarquiel y otros, que fueron vertidos al castellano por el mismo Rabí Zag, formando con todos estos tratados reunidos en nuestro manuscrito como un *corpus* de astronomía teórica, tabular e instrumental.

Damos a continuación la transcripción del texto del cuadrante «sennero», tal como nos lo ha conservado el ms. 8322 del fondo del Arsenal.

[26] Cf. Rico Sinobas, *op. cit.*, vol. III, pp. 285 ss.

TEXTO

(Fº 136 *r a*). *Este es el prologo del libro que es de saber como puede omne rectificar por el quadrante sennero todas las estrellas quier, las planetas o las estrellas fixas. Et de como puede escusar con ell todos los otros estrumentes de rectificar.*

Fablado avemos fasta aqui en este libro en las maneras de las equaciones de las planetas. Et por qual razon fue fecha cada una dellas. Et agora queremos fablar en una cosa que tiene grand provecho en esta sciencia en que non fablo ninguno de los sabios, por tal que no se pierdan las cosas provechosas del mundo. Et esto es en amostrar carrera en el rectificar; muy cierta et muy ligera. Ca las armellas con que obro Ptholomeo apesgansse. Et apesga la una sobre la otra, et salense de la certedumbre deguisa que non puede ell omne conosçer el grado do es la planeta. Et desto puede venir grand yerro en esta sciencia. Et esto mismo fazen las alidadas que mandaron los sabios fazer. Et poderlas a ell omne escusar por un quadrante, et por un çerco que faga omne en tierra llana et non mas. Et sabra ell omne por ello el logar del Sol o de qual planeta quier en longura et en ladeza en qual sazon quier dell anno et en qual dia et en qual hora quier. Et esto mismo fara a las estrellas fixas de noche. Et poder las a ell omne endereçar en muy poca sazon bien ciertas et bien averiguadas. Et por esto nos don Alfonsso el sobredicho mandamos a Rabi Çag de Toledo nuestro sabio el sobredicho que lo posiesse en este libro, et que lo amostrasse bien paladino. Et que aduga sobre cada razon su prueva de Geometria et de astrologia por toller la dubda, et por que se paresca la certedumbre de lo que avemos dicho.

Et este libro es partido en dos partes. La primera parte es en como pueden (fº 136 *r b*) rectificar con un quadrante que se mueve sobre çerco que es sennalado en la tierra en logar llano que sea en derecho dell orizon. Et que sea aquel çerco partido por quatro partes eguales et que sea cada parte dellas partida por XC partes eguales, a quien dizen zontes. Et dizen a este quadrante, el quadrante movible.

Et la segunda parte es en como pueden rectificar con un quadrante que sea armado en la linna del medio dia, et que sea ficable en logar que non se mueva. Et a este dizen el cuadrante fixo.

Et la primera parte es partida en XIII capitulos.

El primero capitulo es en saber ell arredramiento dell estrella que tanto es dell eguador del dia en la parte de Septentrion et en la parte de medio dia, et que tanto es su altura en el çerco de medio dia por la su longura et por la su ladeza.

El II capitulo es en saber los sobimientos eguales de la estrella et del grado del zodíaco el que se acomedia el cielo con ella por la su longura et por la su ladeza et por el so arredramiento dell eguador del dia.

El III capitulo es en saber ell arco del dia de qual grado quier de los signos o de qual estrella quier de las estrellas que son sabudas en longura et en ladeza et en aber sus horas las eguales et las temporales.

El IIII capitulo es en saber la saeta dell arco de qual dia quier.

Capitulo V. De saber la anchura dell orientamiento de qual grado quier de los signos o de qual estrella quier de las estrellas que son sabudas en longura et en ladeza.

Capitulo VI. De saber el ascendent et el grado de la dezena casa, et lo que passo de horas eguales et temporales. Si fuere de dia, por el grado del Sol et por la su altura. Et si fuere de noche por el grado de la estrella en longura et en ladeza. Et por la su altura, quier sea aquella estrella de las fixas o de las planetas.

Capitulo VII. De saber el logar de la estrella en longura et en ladeza, por la su altura et por so zonte et por el grado dell ascendent a la hora.

Capitulo VIII, de saber la certe- (fº 136 *v a*) dumbre del logar del Sol en qual hora quier del dia por la su altura et por el so zonte.

Capitulo VIIII. De saber el logar de la luna en longura et en ladeza en qual hora quier del dia mientre fuere parescida por so zonte et por su altura et por el logar endreçado del Sol.

Capitulo X, de saber como se deven endereçar las estrellas fixas et las planetas por el lugar endereçado de la luna en longura et en ladeza et por la altura de la estrella et por so zonte.

Capitulo XI, de fazer un quadrante que se mueva sobre un çerco sennalado en tierra llana que sea en derecho dell orizon, et que sea partido aquel çerco por quatro partes et cada parte dellas partida por XC a quien dizen los zontes, et que sean estas quatro partes sacadas en derecho de las quatro partes del mundo. Et dizenle el quadrante movible.

Capitulo XII. De saber como se deve fazer ell estrumente del cannudo con que pueden saber la quantidat del tiempo que es entre dos puntos, ell uno dellos sabudo et ell otro non.

Capitulo XIII. De amostrar como se puede endereçar las estrellas fixas et las planetas por el logar cierto del Sol et por ell estrumente del cannudo.

Capitulo primero: *de saber ell arredramiento dell estrella que tanto es dell eguador del dia en la parte de Septentrion et en la parte de medio dia, et que tanto es su altura en el cerco de medio dia por la su longura et por la su ladeza.*

Quanto esto quisieres saber, cata a la estrella, et sinon a ladeza del zodiaco, sabe que so arredramiento dell eguador del dia es tanto como la declinacion del grado do es en el zodiaco. Et si a ladeza alguna, sabe que tanta es la ladeza et en que partes es, et guardala. Et desi sabe su arredramiento que tanto es del punto dell eguador de ver et en que grado es del signo do esta. Et sabe que tanto a desdel muda- (fº 136 *v b*) miento ivernal fasta aquel grado de los grados eguales, et lo que fuere cuentalo assi como si fuesse subimientos eguales a los grados eguales,

et lo que fueren aquellos grados cata de qual signo son et toma su declinacion et sabe en que parte es et guardalo todo.

Et desi cata si fuere la declinacion et la ladeza en una parte, ayuntalos, et lo que fuere, esso sera ell arco salido et sera su parte en la parte de la declinacion et de la ladeza, et guardalo.

Et guarda otrossi su parte, et si se desvariaren et non fueren ambas en una parte, cata si fueren eguales en la cuenta, sabe que la estrella es en ell eguador del dia et non a arredramiento ninguno en ninguna parte. Et si fueren desvariadas en la cuenta, mengua lo menor de lo mayor, et lo que fincare esso sera ell arco salido, et su parte sera en la parte del mayor cuento dellos, et guardalo otrossi et guarda su parte otrossi.

Et desi toma el sino del complimiento de la declinacion, et tomalo por padron. Et desi multiplica el sino dell arco salido en el sino del complimiento de la declinacion del çerco de los signos. Et parte lo que se ayuntare, sobrel padron, et lo que saliere arquea lo arquemiento de los sinos, et lo que fuere ell arco esso sera ell arredramiento de la estrella dell eguador del dia en la parte do es el arco salido.

Et si tu quisieres saber que tanta es su altura en el cerco de mediel dia, annade so arredramiento sobre la altura de la Cabeça de Aries que a en el logar do tu fueres, si fuere ell arredramiento septentrional, et mengua lo della si fuere meridional. Et lo que fuere della despues dell annadimiento o del menguamiento, esso sera su altura en el çerco de mediel dia.

Et la prueva desto que avemos dicho es esta: faremos çerco de .a.b.c. por el çerco de mediel dia, et el çerco de .d h.z. por el medio dell eguador del dia. Et arco de a.h.c. por el medio cerco de los signos, et sea el punto de .a. el mudamiento estival, et pornemos un punto en la parte septentrional del çerco de los signos en qual logar (fº 137 *r a*) quier que sea et es el punto de .t. Et saquemos dos perpendicles: ell uno sobre los signos et es el perpendicle de .t.k.; et ell otro sobrell eguador del dia, et es el perpendicle de .t.l. Et tiraremos .t.k. fasta que se ayunten con el çerco de mediel dia sobre el punto de .b. et que tange all eguador del dia sobrel punto de .n., el que es dell eguador del dia de los signos en la parte de Septentrion. Et dell arco de .a.k. que es de los signos seran subimientos de arco de .d.n. el que es dell eguador del dia. Et parescido es que quando fuere la estrella sobre el punto de .k. que es del çerco de los signos que sera entonçe so arredramiento del eguador del dia. Et esto es arco de .n.k. lo que es sabudo. Et si fuere sobrel punto de .n. que es en ell eguador del dia que a del çerco de los signos en la parte de Septentrion. Et por esto quando fueren la ladeza et la declinacion eguales en la quantia et desvariadas en la parte, a de seer la estrella entonçe por fuerça en el çerco dell eguador del dia.

Et pongamos otrossi que sea la estrella desvariada de los dos çercos a qual parte quier, et pongamos que sea en la parte de Septentrion del zodiaco sobrel punto de .t. et que sea el punto de .k. el que es de los signos, el grado de la estrella en la longura, et que sea ell arco de .t.k. su ladeza que a del çerco de los signos. Et ell arco de .n.k. es la declinacion del punto de .n. que es en ell eguador del dia del çerco de los signos assi como es dicho, et sera todell arco de .n.t. lo que salio

de la ladeza et de la declinacion de ambos en la su parte. Et sera el arco de .t.l. so arredramiento del dia. Et por esto digo que es sabudo que los dos triangulos de .b.d.a. et de .t.n.l. son de arcos que son de çercos mayores. Et los dos angulos de .n. que es de ambos triangulos son eguales et cada uno de los dos angulos de .l. et de .d. son derechos, et sera la proporcion del sino de .n.t. que a al sino de .t.l. tanto como la proporcion del sino de .n.b. que a al sino de .b.d. Et el sino de .n.b. es sabudo, por que es sino de complimiento de la declinacion de .n.k., el que es sabudo. Et el sino de .b.d. es sabudo, por que es sino de complimiento de la declinacion del çerco de los (fº 137 *r b*) signos. Et el sino dell arco de .n.t. es sabudo, por que es compuesto de la declinacion del punto de .n. que a del cerco de los signos lo que es sabudo et de la ladeza de la estrella la que es sabuda otrossi. Et por esto sera todo ell arco sabudo et sera el sino dell arco de .t.l. sabudo et sera el arco de .t.l. sabudo el que es ell arredramiento de la estrella del eguador del dia. Et esto es lo que quisiemos amostrar. Esta es la figura de lo que dixiemos en este capitulo.

Capitulo segundo. *De saber los sobimientos eguales de la estrella et el grado del zodiaco el que se acomedia el cielo con ella por la su longura et por la su ladeza et por el so arredramiento dell eguador del dia.*

Quando quisieres saber esto, sabe de primero si a la estrella ladeza alguna del zodiaco o si non. Pues si non la oviere sabe que el grado de su longura es el grado con que se acomedia el cielo. Pues sabe el grado de su longura et que tanto es so arredramiento del punto de la egualdat de ver, et lo que fuere aquel grado del signo do es; sabe que tanto a entrell et el punto del mudamiento yvernal de grados eguales. Et lo que fuere pon lo que es sobimientos eguales, et desi converssa lo en la tabla de los sobimientos eguales a grados eguales, et lo que fuere aquel grado del signo do es. Sabe otrossi lo que a desdel mudamiento yvernal fasta aquel grado sobredicho de grados eguales otra vez, et lo que fuere esso sera ell arredramiento egual et (fº 137 *v a*) guardalo. Et cata dessi si a la estrella arredramiento dell eguador del dia o si non. Pues si non lo oviere sabras que ell arredramiento egual lo que te mande guardar, esso es los sobimientos del grado con que se acomedia el cielo, et converssalos en los sobimientos eguales a los grados eguales, et lo que fuere el grado egual daquel signo do fuere, et esso sera el grado de los signos el que se acomedia el cielo con aquella estrella.

Et si oviere la estrella arredramiento dell eguador del dia, sabe so arredramiento del, assi como es dicho, et sabe ell arco el que nombramos arco salido. Et es ell arco que es compuesto de la declinacion et de la ladeza de ambos. Et lo que fuere toma el sino del complimiento de so arredramiento del eguador del dia et faç dello padron. Et desi multiplica el sino del complimiento dell arco salido en .lx. et lo que saliere parte lo sobrel padron, et lo que saliere de la particion arquealo arquemiento de los sinos del complimiento, et lo que fuere aquell arco esso sera el desvariamiento del passamiento et guarda lo.

Et desi cata si fuere la estrella entrel mudamiento yvernal et ell estival por la orden de los signos, et fuere so arredramiento dell eguador del dia septentrional, mengua la diverssidat del passamiento dell arredramiento egual. Et si fuere meridional annadelo sobrell arredramiento egual. Et si fuere la estrella entrel mudamiento estival et ell yvernal por la orden de los signos et fuere so arredramiento dell eguador del dia septentrional, annade la diverssidat del passamiento sobrell arredramiento egual. Et si fuere meridional mengua lo dende, et lo que fuere dell arredramiento egual depues dell annadimiento sobrel o del menguamiento del, esso sera sobimientos de so comediamiento egual, et converssa lo en los sobimientos eguales a los grados eguales, e lo que fuere el grado del signo do es, esso sera el grado con que se acomedia el cielo aquella estrella.

Et la prueva desto que avemos dicho es que tornemos la fi-(fº 137 *v b*)gura la que es en el capitulo que fue ante deste et que sea essa misma. Pues ell arco de .a h. el que es del çerco de los signos es sobimientos all arco de .d.n. el que es dell eguador del dia. Et por esso sera el punto de .n. el que es del eguador del dia sabudo et esse es el que termina ell arredramiento egual. Et parecido es que quando fuere la estrella en el punto de .h. que es en los signos et non oviere ladeza ninguna que el grado de su longura el que es punto de .h. es el grado de so acomediamiento. Et por esso sera el grado de so acomediamiento sabudo. Et si fuere sobrel punto de .n. el que es sobrell eguador del dia et non oviere ningun arredramiento del, sacaremos dende perpendicle sobrell eguador del dia. Et es perpendicle de .n.x. et sera el punto de .x. el grado del comediamiento del cielo de la estrella de .n. Et ell arco de .d.n. el que es dell eguador del dia es sobimientos de arco de .a.x. el que es del cerco de los signos. Et el punto de .n. el que es dell eguador del dia es sabudo, et por esso sera otrossi el punto de .x., el que es del çerco de los signos, sabudo.

Et pongamos la estrella otrossi que es desvariada de ambos los dos çercos a qual parte quier et pongamos la que sea septentrional del cerco de los signos et que sea sobrel punto de .t. en guisa que sea su ladeza de los signos et so arredramiento dell eguador del dia en una misma parte. Et que sea ell arco de .t.h. su ladeza de los signos en la parte de septentrion. Et ell arco de .t.l. so arredramiento dell eguador del dia en essa misma parte assi como es dicho. Et por que es el arco de .t.l. so arredramiento del eguador del dia sera ell arco de .d.l., el que es dell eguador del dia, sobimientos all arco de .a.m. el que es del cerco de los signos. Et sera el punto de .m. el que es del çerco de los signos, el grado el que se acomedia la estrella de .t. en el cielo, et este es el grado demandado. Et sera ell arco de .n.l. el que es dell eguador del dia, la diverssidat del passamiento, pues digo que es sabudo que el triangulo el que es (fº 138 *r a*) de .t.n.l. es de arcos que son de çercos mayores. Et ell angulo de l. deste triangulo es derecho. Et por esto sera la proporcion del sino del complimiento de .t.n. al sino del complimiento de .t.l. tal commo la proporcion del sino del complimiento de n.l. al sino del quarto del çerco. Et el sino del complimiento dell arco de .t.n. es sabudo assi commo es dicho. Et el sino del complimiento dell arco de .t.l. es sabudo que esso es ell arredramiento de la estrella dell eguador del dia. Et el sino del quarto del çerco es

sabudo, et por esso sera el sino del complimiento dell arco de .n.l. sabudo. Et otrossi sera el arco .d.n.l. sabudo, esso es el desvariamiento del passamiento. Et porque es el punto de .n. el que es dell eguador del dia sabudo, et ell arco de n.l. sabudo otrossi sera el punto de .l. el que es dell eguador del dia, sabudo, pues el punto de m. el que es del çerco de los signos es sabudo, et esse es el punto del comediamiento de la estrella de .t. et esto es lo que quisiemos amostrar.

Et otrossi pongamos la estrella sobrel punto de .u. en ell arco de .n.k. en guisa que sea su ladeza del çerco de los signos et so arredramiento dell eguador del dia en partes diversas, et sacaremos del punto de .u. perpendicle sobrell eguador del dia, et es perpendicle de u.g., et tirar lemos fasta que se ayunte con el çerco de los signos sobrel punto de .q., pues parescido es que ell arco de .u.k. es la ladeza de la estrella, et que ell arco de .u.g. es su arredramiento dell eguador del dia en la parte de septentrion; et ell arco de .d.g. el que es dell eguador (fº 138 *r b*) del dia, es sobimientos all arco de .a.k. el que es del çerco de los signos. Et sera el punto de .q. el grado el que se comedia el cielo con la estrella de .u. Et ell arco de n.g. es el desvariamiento del passamiento, et es sabudo assi commo es dicho; et el punto de .n. es sabudo, sera el punto de .g. sabudo otrossi, et por esto sera otrossi el punto de .q., que es del çerco de los signos, sabudo. Et este es el grado del comediamiento de la estrella de .u. Et esto es lo que quisiemos amostrar.

Capitulo tercero. *De saber ell arco del dia de qual grado quier de los signos o de qual estrella quier de las estrellas que son sabudas en longura et en ladeza; et en saber las horas las eguales, et la quantia de los tiempos de sus horas temporales.*

Si esto quisieres saber, sabe si a ell estrella arredramiento dell eguador del dia, o si non; et si non oviere arredramiento ninguno sabras que la estrella es en el çerco dell eguador del dia et que ell arco de su dia es de çient et LXXX grados. Et si oviere algun arredramiento sabe que tanto, et en que parte, et guardalo, et desi multiplica el sino de la ladeza de la villa en LX, et lo que se ayuntare parte lo sobrel sino del complimiento dell arco dell arredramiento, et lo que se ayuntare parte lo sobrel sino de la altura de la cabeça de Aries en el logar do fueres, et lo que saliere es sino, et arquea lo arqueamiento de los sinos, et lo que fuere aquell arco esso sera arco de la diverssidat, et dobla lo, et annade lo depues sobre çient et LXXX, si fuere la parte septentrional, et mengua lo dellos si fuere meridional, et lo que fuere de los çient et LXXX, depues dell annadimiento sobrellos o del menguamiento dellos, esso sera ell arco del dia, et parte lo sobre XII, et lo que saliere, esso sera cuento de los tiempos de una hora temporal de las horas daquel dia. Et parte lo otrossi sobre XV, et lo que saliere esso sera cuento de las horas eguales.

Et su prueva desto es que pongamos el çerco de mediel dia çerco de a.b.c.d. et sennalaremos sobrello el polo septentrional, et sera el punto de .o., et el polo meridional el punto (fº 138 *v a*) de .e. et faremos çerco de medio dell orizon, et que aya sobrell a.v.c. et el medio çerco dell eguador del dia, et que aya sobrell b.v.d.,

et faremos un circulario de los circularios septentrionales, et que aya sobrel t.k.a. Et otro circulario de los circularios meridionales, et que aya sobrel z.m.h. Et pornemos una estrella que sea su ladeza dell eguador del dia meridional, et que sea subiente sobrell orizon en circulario de z.m.h. sobrel punto que es comun al circulario et all orizon, et es el punto de .m. Et sacaremos del polo meridional un arco de çerco mayor et passa por la estrella por el punto de .m. et allegara fasta ell eguador del dia, et ayuntar sa con el sobrel punto de .l. Et es arco de e.m.l. pues el punto de .m. muevesse toda via sobrel circulario de e.m.h. et non se quita del. Et otrossi muevesse el punto de .l. sobrel eguador del dia movimiento egual con el movimiento de .m. que se mueve sobrel çircular de z.m.h., pues los dos puntos de .m.l. son sobrel quarto del çerco de e.m.l. el que sale del polo del movimiento universal. Et el circulario de z.m.h. es equidistant al eguador del dia, et por esso sera ell arco de .m.l. ell arredramiento de la estrella del eguador del dia et es sabudo por la su altura mayor de la estrella que a en el cerco de mediel dia. Et ell angulo de .l. es derecho, et ell angulo de .v. es sabudo por que es tanto commo la altura de la cabeça de Aries en aquel lugar, pues el triangulo de m.l.v. es de arcos de çercos mayores; et el costado de m.l. dell es sabudo, et los dos angulos de .l. et de .v. son sabudos, pues la proporcion del sino dell arco dell angulo de .m. al sino dell arco dell angulo de .l. el que es LX es tanto commo la proporcion del sino del arco del complimiento dell angulo de .v. lo que es sino de la cabeça (!) ladeza de la villa al sino del complimiento de la cuerda dell angulo de .v. lo que es sino de m.e. Et es arco de la differencia que es entre XC et entrell arco dell arredramiento dell eguador del dia. Et quando multiplicaremos el sino de la ladeza de la villa en LX et partieremos lo que se ayuntare (f° 138 *v b*) sobrel sino de la differencia que es etre XC et entrell arco dell arredramiento, sera lo que saliere sino de arco de angulo de m., et la proporcion del sino dell arco de l.m. lo que es lo sabudo al sino dell arco dell angulo de .v. lo que es sabudo, es tal commo la proporcion del sino de l.n. el non sabudo, al sino dell arco dell angulo de .m. el sabudo. Et si multiplicaremos el sino dell arco dell angulo de .m. en el sino dell arco dell arredramiento dell eguador del dia et partieremos lo que se ayuntare sobrel sino de la altura de la cabeça de Aries, saldra el sino de l.v. et arquar lo emos arqueamiento de los sinos, sera arco de l.v., et esse es arco dell desvariamiento. Et ell arco de b.v. es XC, et si menguaren dello l v. fincara arco de b.l. arco de mediel dia. Et quanto obraremos esta obra misma en la estrella de .k. en el circulario de t.k.a. saldra arco de v.n. lo que es arco del desvariamiento sabudo. Et annader lo emos sobre CX que es arco de b.v., et sera todo arco de mediel dia, et doblar lo emos, et sera arco del dia. Et esto es lo que quisiemos provar.

Capitulo cuarto. *De saber la saeta dell arco de qual dia quier.*

Quando esto quisieres saber, sabe ell arco del desvariamiento por el capitulo que es ante deste. Et desi toma so sino et annade lo sobre LX si fuere aquel grado septentrional dell eguador del dia, et mengua lo de LX si fuere el grado

meridional. Et lo que fuere de los LX depues dell annadimiento o dell menguamiento dellos esso sera la saeta dell arco daquell dia. Su (fº 139 *r a*) prueva desto, es que pongamos el çerco dell eguador del dia, çerco de .a.b.c.d. et saquemos sus dos diametros que sé tagen sobre angulos derechos sobrel punto de .i. et son .a.c.b.k. pu[es] el arco de .a.b.c. es medio çerco. Et es arco del dia egual, et su saeta es el medio diametro de .d.b. Et es .i.b. el que es LX. Et pongamos arco de .h.b.c. arco de qual dia quier de los dias menores, et a de ser menos de medio çerco. Et los dos arcos de .a.h. et de .c.e. son eguales e cada uno dellos es arco del complimiento. Et la saeta dell arco de .h.b.e. non es sabudo. Et es linna de .l.b. Et quando sacaremos el sino de .e.c. el que es sabudo sera el otrossi sabudo, et es linna de .e.u. Et la linna de .e.u. es egual con i.l. por que son equidistantes, pues sera i.l. sabudo, et menguar lo emos de LX, lo que es i.b., fincara l.b. sabudo, et es saeta dell arco dell dia. Et pornemos otro ssi arco de z.b.o. de los dias mayores et a de seer mayor de medio çerco, et su saeta la que es h.b. mas de LX, mas non es sabudo. Et cada uno de los dos arcos de c.o. et de a.z. es arco del complimiento, et son sabudos, pues el sino de c.o. el que es u.o., es sabudo, et es egual a k.i. por que son ambos equidistantes, et i.b. sabudo que es LX, pues todo h.b. sera sabudo. Et esto es lo que quisiemos amostrar. Esta es la figura de lo que dixiemos en este capitulo.

Capitulo quinto. *De saber ell anchura dell orientamiento de qual grado quier de los signos o de qual estrella quier de las estrellas que son sabudas en longura et en ladeza.*

Quando esto quisieres saber, saca ell arredramiento del grado o de la estrella dell eguador del dia; et desi multipli- (fº 139 *r b*) ca so sino en LX, et lo que saliere parte lo sobrel sino de la altura de la cabeça de Aries en aquel logar, et lo que saliere es sino, et arqualo arquamiento de los sinos, et lo que fuere aquell arco esso sera la anchura dell orientamiento daquel grado o daquella estrella, et sera su parte todavia en la parte do fuere ell arredramiento del grado o de la estrella.

Su prueva desto es que fagamos aqui la figura que es en el capitulo III, et porque es el triangulo de l.m.n. de arcos de çercos mayores, et del costado de m.l. es sabudo, et ell angulo de .l. es derecho, pues la proporcion del sino de m.l. es sabudo al sino de a.b. el sabudo es tal commo la proporcion del sino de m.u. el non sabudo a LX, pues de la multiplicacion del sino de m.l. en LX et de la particion de lo que saliere sobrel sino de a.b. saldra el sino de m.n. el non sabudo, et es sino dell arco de la anchura dell orientamiento del punto de .m. et su parte sera en la parte de m.l., et esto es lo que que quisiemos amostrar. Et esta es la figura.

Capitulo sexto. *De saber ell ascendent et el grado de la x casa et lo que passo de horas eguales et temporales si fuere de dia, por el grado del sol, et por la su altura, et si fuere de noche por el grado de la estrella en longura et en ladeza por la su altura quier, sea aquella estrella de las fixas o de las planetas.*

Quando quisieres saber esto et fuere de dia, sabe el grado del sol et su altura a la hora que tu quisieres, et si fuere de noche, sabe el grado de qual estrella quier de las parecidas en su longura et en su ladeza, et su altura a la hora que tu quisieres (f° 139 *v a*) quier sea aquella estrella de las fixas o de las planetas. Et si fuere aquella estrella con que tu quisieres obrar la luna, obra con su grado el visible en longura et en ladeza et con su altura la rectificada. Et desi sabe ell arco del dia daquel grado do es el sol o la estrella assi commo es dicho, et sabe otrossi la saeta daquel arco et la su altura mayor en el çerco del medio daquel dia. Et desi multiplica el sino de la altura rectificada en la saeta dell arco del dia del grado del sol, si fuere de dia, o en la saeta dell arco del dia daquella estrella si fuere de noche, et lo que se ayuntare parte lo sobrel sino de la su altura mayor la que a en el medio daquel dia, et lo que saliere mengua lo de la saeta dell arco daquel dia, et lo que fincare esso sera la saeta dell arco dell arredramiento del sol o de la estrella del çerco de mediel dia, et arqua lo arqueamiento de las saetas, et lo que fuere ell arco de esso sera arco dell arredramiento del çerco de mediel dia en la hora que tu rectificaste. Et mengua lo de los subimientos eguales del sol o de la estrella, si fuere cada uno dellos oriental, et annade sobrellos si fuere occidental, et lo que fuere de los subimientos despues dell annadimiento sobrellos o del menguamiento dellos, esso sera los subimientos eguales del primero grado de la x casa a aquella hora rectificada. Et demanda tal como ellos en la tabla de los subimientos del cielo derecho, et do los fallares converssa los a los grados eguales, et lo que fuere aquel grado esso sera el grado de la x casa. Et cata so qual signo esta aquel grado do falleste los subimientos, et desi demanda otrossi aquellos subimientos mismos en la tabla de los subimientos de tu lugar, et do los fallares converssalos a los grados eguales assi commo convertiste en la tabla de los subimientos del cielo derecho, et lo que te saliere de los grados eguales esso sera el grado dell ascendent daquel signo do falleste so el los sobimientos. Et desi sabe los subimientos del grado del sol en la tabla de los subimientos de tu lugar, si fuere de dia, o los subimientos de so opposito del sol, si fuere (f° 139 *v b*) de noche, et mengualos de los subimientos dell ascendent en tu logar, et son los subimientos con que tu sopiste ell ascendent, et lo que fincasre esso sera lo que se rebolvio del cielo depues del subimiento del sol o de su ponimiento fata aquella hora, et lo que fuere, partelo sobre xv et salir tan horas eguales passadas del dia o de la noche, et parte lo otrosi sobre tiempo de una hora de las horas temporales del dia daquel grado do es el Sol, o la estrella, et lo que saliere seran horas temporales passadas daquel dia, o daquella noche.

Su prueva desto es que fagamos cerco de .a.b. por qual horizon quier de los orizones declinados. Et el punto de .h. polo a aquell horizon, et la pieça de .a.c.b. circulario daquel dia, et la linna de .a.b. el partidor comun a las dos sobrefazes, el dell orizon, et el daquel circulario. Et partiremos el circulario de .a.c.b. por medio sobrel punto de .c. et sacaremos del punto de .c. dos perpendicles sobre la linna de .a.b. et sobre la sobrefaz dell orizon. Et son linnas de .c.z. et de .c.d. et sera el perpendicle de .e.z. saeta de todell arco daquel dia. Et el perpendicle de .c.d. sino de la altura de mediel dia. Et pongamos el Sol o la estrella en so circulario en la hora de rectificar sobrel punto de .l. et sacaremos a el del punto de .h.

lo que es polo dell orizon, arco de la altura, et es arco de .h.l.n. Et sacaremos del punto de .l. dos perpendicles otrossi sobre la sobrefas dell orizon et sobre la linna de .a.b. et son linnas de .l.m. et de .l.h. et sera perpendicle de .l.m. sino de la altura dell arco de .l.n. el rectificado. Et allegaremos .m. con .h. et .d. con .z. et desi imaginaremos una sobrefaz equidistant con la sobrefaz dell orizon que passe por el çenptro *(sic)* del Sol o de la estrella en la hora del rectificar, et es el punto de .l. et aura de taiar las dos linnas de .z.c. et de .c.d. que cada una dellas es mas luenga de su compannera qui son las dos linnas de .h.l. et de .l.m. Et pongamos que las taio sobre dos puntos de .t. et de .u. Et allegaremos .t. con .l. et sera linna de .l.t. en la sobrefaz la que es equidistante a la sobrefaz (f° 140 *r a*) dell orizon. Et por esto aura de seer equidistante a linna de .z.h. Pues las dos linnas de .z.k. et de .k.l. son eguales, et assi son las dos linnas de .u.d. et de .l.m. eguales. Et digo que cada una de las linnas de .k.l. et de .z.t. et de .t.c. es sabuda que cada uno de los dos angulos de .m. et de .d. de los dos triangulos de .d.c.z. et de .l.m.k. son derechos. Et las dos linnas de .z.d. et de .l.m. son perpendicles sobre una sobrefaz. Et por esso son equidistantes. Et otrossi las dos linnas de .c.z. et de .l.k. son equidistantes, et por esso sera ell angulo de .c. dell uno dellos egual con ell angulo de .l. el dell otro. Et otrossi ell angulo de .z. egual con ell angulo de .k. Pues los dos triangulos de .d.c.z. et de .m.l.k. son semmeiantes. Et por esso sera la proporcion de .z.c. a .k.l. tal como la proporcion de .c.d. a .l.m. Et cada uno de los costados de .z.c. et de .c.d. et de .l.m. es sabudo, et .l.k. es sabuda et es tamanno commo .z.t. fincara .t.c. sabudo, et es saeta de arco de .c.l. Pues arco de .c.l. sera sabudo et es arredramiento de la estrella o del Sol del çerco de medieldia. — Et otrossi allegaremos .t. con .u. con linna de .u.t. la derecha. Et sera la sobrefaz del triangulo de .z.c.d. Pues digo que la linna de .c.t. otrossi es sabuda, que la linna de .u.t. es en la (f° 140, *r b*) sobrefaz la que es equidistant a la sobrefaz dell orizon. Et por esso es equidistant a la linna de .d.z. Pues la proporcion de .z.c. a .c.d. es tal commo la proporcion de .t.c. a .c.u. Et las dos linnas de .c.z. et de .c.d. son sabudas. Et la linna de .c.u. la que es differencia de lo que es entre .c.d. et .l.m. es sabuda, sera por esso linna de .c.t. sabuda. Et es saeta de arco de .l.c. Pues ellarco de .l.c. es sabudo. Et es arco dell arredramiento que fue demandado. Et esto es lo que quisiemos provar.

Capitulo septimo. *De saber el logar de la estrella en longura et en ladeza por la su altura, et por el zonte et por el grado dell ascendent a la hora.*

Quando esto quisieres saber sabe la altura de la estrella, et so zonte, et que tanto es ell arredramiento daquel zonte de medio de meridie. Et si es la estrella en la parte oriental, de çerco de medieldia, o en la occidental. Et sabe que grado de los signos es ell ascendent a aquella hora, et sabe la anchura de so orientamiento si fuere la estrella oriental. Et sabe que grado se pone de los signos, et la anchura de son occidentamiento, si fuere la estrella occidental. Et sabe que el ponient es opposito del subient, et que la anchura dell orientamiento dell sobient, es tal commo

la anchura dell occidentamiento del ponient. Et si fuere ell grado dell ascendent de los signos septentrionales, annade la anchura dell orientamiento dell ascendent sobre xc. Et si fuere meridional, mengua lo dellos, et lo que fuere de los xc grados despues dell annadimiento o del menguamiento, esso sera ell arredramiento del zonte dell ascendent del medio de meridie. Et desi cata si fuere ell arredramiento del zonte dell altura menos dell arredramiento dell zonte dell ascende[nt], si fuere la estrella oriental, o menos del zonte del ponient, si fuere la estrella occidental. Et sabe la declinacion del grado de los signos el que se acomedia el çielo a la hora. Et si fuere aquella declinacion septentrional, annade la sobre la altura de la cabeça de Aries en aquel logar; et si fuere meridional, mengua la del. Et lo que fuere de la altura de la cabeça de Aries depues dell annadimiento o del menguamiento, esso sera la altura del grado (f° 140 *v a*) de mediel cielo. Et quando sopieres su quantidat, toma so sino, et guarda lo. Et toma otrossi el sino dell arco dell arredramiento dell ascendent del grado de mediel çielo, si fuere la estrella oriental. Et el sino dell arco del arredramiento del ponient del grado de mediel çielo, si fuere la estrella occidental. Et nombra lo el sino dell arco dell arredramiento del grado de mediel cielo. Et desi alça el sino de la altura del grado de mediel çielo un officio, et lo que fuere parte lo sobre el sino dell arco dell arredramiento del grado de mediel çielo, et lo que saliere nombra lo el sino dell arco dell angulo primero, et guarda lo, ca lo as mester adelante. Et dessi toma la differencia qui es entrell arredramiento del zonte dell ascendente, et el zonte de la altura; et nombralo el costado primero. Et desi toma so sino et multiplica lo en sino dell arco dell angulo primero, et lo que fuere abaxa lo un officio. Et lo que saliere, toma el sino de so complimiento, et nombra lo sino dell angulo segundo. Et desi toma sino dell arco del costado primero et alça lo un officio, et lo que fuere parte lo sobre el sino dell arco dell angulo segundo, et lo que saliere es sino, et guarda lo, et guarda so arco, et lo que fuere aquell arco, nombra lo el segundo costado. Et desi multiplica el sino del segundo costado, et lo que te mande guardar en el sino dell arco dell angulo primero, et lo que saliere, abaxalo un officio, et lo que fuere es sino, et arquea lo, et lo que fuere aquell arco, nombra lo el costado tercero. Et desi toma la differencia que es entre este arco et ell arco de la altura de la estrella, et guarda lo. Et sabe de quien es aquella differencia et nombra esta differencia, el quarto costado. Et toma so sino, et multiplica lo en sino dell arco dell angulo segundo. Et lo que fuere abaxa lo un oficio, et lo que saliere, arquea lo, et lo que fuere aquell arco, esso sera la ladeza daquella estrella, et guarda la.

Et desi toma sino del complimiento del quarto costado et alça lo un oficio, et lo que fuere parte lo sobrell sino del complimiento dell arco de la ladeza. Et (f° 140 *v b*) lo que saliere arqua lo, et lo que fuere aquell arco mengua lo de xc et lo que fincare, nombra lo arco de la longura primera. Et desi cata a la differencia que es entrell arco de la altura del costado tercero. Et si fuere ell arco de la altura, sabe que la ladeza de la estrella, es septentrional. Et ayunta ell arco de la longura con ell arco del costado segundo, et lo que se ayuntare, nombra lo arco de la longura çierta, et mengua lo dell ascendent, si fuere la estrella oriental, et an-

nade lo sobrel ponient, si fuere occidental. Et lo que fuere esso sera el logar cierto de la estrella en los signos en longura. Et si fuere la differencia al çerco tercero, sabe que la ladeza de la estrella es meridional, et mengua el arco de la primera longura dell arco del costado segundo, et lo que fuere mengualo dell ascendent, si fuere la estrella oriental, et annade lo sobrel ponient, si fuere occidental, et lo que fuere depues desto, esso sera el logar cierto de la estrella en la longura.

Et si fuere ell arredramiento del zonte de la altura tanto commo ell arredramiento del zonte dell ascendent, cata sí fuere ell ascendente uno de los puntos de la egualdat que son cabeça de Aries, et cabeça de Libra, sabras que el signo *(sic)* del segundo angulo es el signo *(sic)* de la declinacion mayor. Et si non fuere uno destos dos puntos sobredichos, saca el primero angulo assi commo es dicho, et mengua lo de xc et lo que fincare esso sera el segundo angulo, et la altura de la estrella sera quarto costado, et lo que finca de la obra complirlas assi commo es dicha, et lo que saliere de la longura primera essa sera la çierta, et obra con ella assi commo es dicho en ell ascendente, et en el ponente. — Et si fuere ell arredramiento del zonte de la altura mayor dell arredramiento del zonte del ascendent, saca el primero angulo assi commo es dicho, et toma la differencia que es entre los dos arredramientos, et esso sera el costado primero. Et saca el costado segundo, et el tercero assi commo es dicho, et desi ayunta al tercero costado la altura de la estrella, et esso sera el quarto costado, et cumple sobrell (fº 141 *r a*) toda la obra fasta que ayas ell arco de la longura primera et mengua dello el segundo costado, et lo que fincare, esso sera la longura cierta, et annadelo sobrel ponient si fuere la estrella occidental. Et mengualo dell ascendent si fuere oriental.

Su prueva desto es que pongamos que sea ell arredramiento del zonte de la altura menos dell arredramiento del zonte dell ascendent, et fuere la estrella oriental, o dell arredramiento del zonte del poniente si fuere la estrella occidental. Et fagamos çerco de medio dia et que sea çerco de .a.b.c. Et el punto del zonte de la cabeça punto de .a. Et çerco dell orizon linna de .c.i. et una pieça de çerco de los signos sobre que es .b.o.k. et que tage al çerco dell orizon sobrel punto de .o. Et que sea al çerco del zonte et que es çerco de la altura çerco de .a.d. Et que sea el punto de .d. sobrell orizon entrel punto de .o. et el punto de .c. Et que tage este çerco del zonte al çerco de los signos sobrel punto de .z. Et que sea el punto de .h. el que es en el çerco del zonte en logar de la estrella. Et sacaremos dende una pieça de çerco mayor et que sea levantado sobrel çerco de los signos con angulos derechos, et es arco de .h.t. Et sea el punto de .e. el que es en ell orizon el punto dell orientamiento de la cabeça de Aries et de Libra et es el comedio de los orientamientos. Pues sera ell arco de .o.e. la anchura dell orientamiento dell ascendent. Et sera el punto de .c. el comedio de meridie. Pues el triangulo de .b.o.c. es de arcos de çercos mayores. Et ell arco de .b.c. es altura del grado de mediel çielo et es sabudo. Et ell arco de .b.o. es lo que a dell aseendent o del ponent fastal grado de mediel çielo. Et ell angulo de .b.c.o. el que es deste triangulo es levantado. Pues ell angulo de .b.o.c. es sabudo. Et es el que nombramos el primero angulo. Et porque es ell arredramiento de cada uno de los dos puntos de .o. et de .d. del punto de .c. sabudo, et es el costado primero, et otrossi triangulo de .o.z.d. ell angulo

de .o. dello es sabudo et ell arco de .o.d. es sabudo. Et ell angulo de .d. es derecho. Et sera por esso (f° 141 *r b*) ell angulo de .z. sabudo. Et assi sera sabudo cada uno de los dos arcos de .o.z. et de .d.z. Et pongamos la estrella sobrel punto de .h. entre mediel çielo et entrel punto de .z. el que es el punto do se taia el zonte con el çerco de los signos. Pues ell arco de .h.t. es la ladeza de la èstrella. Et el punto de .t. es so logar de los signos. Et el triangulo de .h.t.z. ell angulo de .z. es sabudo dello. Et el costado de .h.z. dello es sabudo por que es la differencia que es entre la altura la que es .h.d. entrel costado de .z.d. lo que es el costado tercero. Et el angulo de .h.t.z. es derecho. Pues el costado de .h.t. es sabudo. Et es la ladeza de la estrella. Et el costado de .t.z. otrossi es sabudo. Mas .o.z. es sabudo por que es el segundo costado. Pues .o.t. sera sabudo. Et con esta obra misma obraremos si pusieremos el punto de .h. entrel taiamiento et el çerco dell orizon. Et esto es lo que quisiemos provar.

Et pongamos otrossi el arredramiento del zonte de la altura tal como ell arredramiento del zonte dell ascendent. Et amostrarlo emos en esta segunda figura. Et por que es ell angulo de .b.o.c. sabudo et ell angulo de .a.d.c. derecho fincara ell angulo de .h.d.t. sabudo. Et el costado de .h.d. sabudo ca esse es la altura. Et ell angulo de .t. es derecho. Pues ell angulo de .h.t. sera sabudo. Et es la ladeza assi como (f° 141 *v a*) es provado. ¡Et .d.t. es la longura et menguarlo emos del punto de .d. de parte de oriente. Et annaderlo emos sobrel de parte de occidente. Et esta es la figura de lo que dixiemos en este capitulo.

Et pongamos otrossi que ell arredramiento del zonte de la altura es mas dell arredramiento del zonte dell ascendente. Et saquemos ell angulo primero assi como es dicho en este capitulo. Et compliremos la obra. Et su prueva es parecida de lo que avemos amostrado ante. Esta es la figura de lo que dixiemos.

Capitulo octavo. *De saber la certedumbre del logar del Sol en qual hora quier del dia por su altura et por so zonte.*

Quanto esto quisieres saber pon el quadrante movible sobrel çerco de los zontes et armalo bien cierto assi como te lo amostrare adelante. Et desi mueve el quadrante fata que faga sombra sobre si et mueve (f° 141 *v b*) la lidada a suso et a yuso fasta que faga sombra la xataba susana sobre la xataba yusana. Et entrara el Sol del forado que es en la xataba susana et saldra del forado que es en la xataba yusana. Et sabe que tanta es la altura. Et sobre qual zonte cae el lado del quadrante et que tanto es ell arredramiento daquel zonte del comedio de los orientamientos el que es zonte de los sobimientos de la cabeça de Aries, si fuere el Sol en la parte de Oriente, o del zonte del comediamiento de los occidentamientos, si fuere en la parte de occidente. Et guardalo et nombralo ell arredramiento del zonte. Et sabe en qual quarto de los quatro quartos cae aquel zonte. Et si cayere en el quarto que es oriental meridional o en el quarto que es meridional, mengua ell arre-

dramiento del zonte lo que te mande guardar de xc et lo que fincare toma so sino et multiplicalo en el sino de la altura de la cabeça de Aries en tu logar et lo que saliere del multiplicar partelo sobre LX et lo que saliere del partir arquea lo arqueamiento de los sinos. Et lo que fuere aquell arco mengualo de xc et lo que fincare toma so sino et nombralo el padron. Et desi multiplica el sino de la ladeza de la villa en LX. Et parte lo que saliere sobrel padron et lo que saliere de la particion arquea lo arqueamiento de los sinos et lo que fuere aquel arco mengualo de xc et lo que fincare nombralo argumento de la altura. Et desi cata a la altura que tu tomaste et si fuere tal como ell argumento de la altura, pues el Sol sera entonçe en el çerco dell eguador del dia en algun punto de las dos egualdades et non aura declinacion ninguna. Et si fuere la altura de mas o de menos dell argumento de la altura sabe que differencia a entrellos et multiplicala en el padron et parte lo que saliere sobre lx. Et lo que saliere de la particion arquea lo arqueamiento de los sinos et esso sera la declinacion del grado del Sol el rectificado. Et si fuere la altura rectificada mas dell argumento de la altura sabras que el Sol es en los signos septentrionales. Et si fuere menos sabras que el Sol es en los signos meridionales. Et quando sopieres en que parte es (fº 142 *r a*) de septentrion o de meridie sabe otrossi en que quarto es de los quartos del çielo. Et sabras en qual quarto es por el tiempo en que tu estas de los quatro tiempos dell anno. Et desi entra con la declinacion que te salio en la tabla de la declinacion del Sol la que es en tu tiempo et converssalo a los grados eguales et lo que fallares esso sera ell arredramiento del grado del Sol del punto de la egualdat que es mas çerca en aquel quarto en que tu eres. Et si fuere el Sol en el quarto que es desdel començamiento de Aries fasta la fin de Gemini, annade aquell arredramiento sobrel començamiento de Aries. Et si fuere el Sol entrel començamiento de Cancer et el començamiento de Libra, mengua aquell arredramiento de xc et lo que fincare annadelo sobrel començamiento de Cancer. Et si fuere entrel començamiento de Libra et la fin de Sagitario faz assi como feziste en el quarto que es desdel començamiento de Aries fasta la fin de Gemini. Et si fuere desdel començamiento de Capricornio fasta la fin de Piscis, faz assi como feziste en el quarto que es desdel començamiento de Cancer fasta la fin de Virgo.

Et la prueva desto es que sea el çerco dell orizon çerco de .h.z.l. et ell çerco dell eguador del dia çerco de .h.l. Et el çerco de los signos çerco de .m.n. Et el punto de .l. punto del subimiento de cabeça de Aries el que es zonte de so subimiento. Et el punto de .h. punto de so ponimiento el que es zonte don se pone. Et el punto de .z. punto del comediamiento de meridie. Et ell arco de .d.z. arco de mediel dia. Et el punto de .d. el polo del mundo. Et el punto de .b. punto del zonte de la cabeça et el punto de .t. punto del grado del Sol. Et saquemos del punto de .b. arco que sea de çerco mayor et que passe por el punto de .t. et que tage ell eguador dell dia sobrel punto de .c. et que se allegue fastal çerco dell orizon et que lo tage sobrel punto de .e. et es quarto de çerco de los çercos de la altura de los zontes. Et es arco de .b.c.e. et sennalaremos sobrel logar de la yuntura del çerco de mediel dia con el çerco dell eguador del dia sennal de .a. Pues el triangulo de .b.a.c. es de arcos de çercos mayores. Et ell angu- (fº 142 *r b*) lo de .a. dello

es derecho. Et avemos sacado el costado de .b.a. dello al punto de .z. et es un quarto de çerco. Et otrossi avemos sacado el costado de .b.c. fasta el punto de .e. Et es quarto de çerco. Pues la proporcion del signo *(sic)* de .z.e. a .lx. es tanto como la proporcion del signo *(sic)* del complimiento dell angulo de .c. al signo *(sic)* del complimiento de .b.a. lo que es .a.c. Et .z.e. es sabudo que es la differencia que es entrel zonte del comedio de meridie et entrel zonte del grado del Sol el rectificado, el sabudo. Et .a.z. es sabudo que es la altura de la cabeça de Aries. Et quando multiplicaremos el sino de .z.e. en el sino de .a.z. et partieremos lo que se ayuntare sobre .lx. saldra sino del complimiento dell angulo de .c. Et quando lo arquearemos et menguaremos eli arco que saliere de xc fincara ell angulo de .c. sabudo. Et otrossi el angulo de b.a.c. es de arcos de çercos mayores. Et ell angulo de .a. dello es derecho. Et el angulo de .c. dello es sabudo assi como es dicho. Et el costado de .b.a. es sabudo que es la ladeza del logar. Et la proporcion del sino de .b.a. lo que es sabudo al sino dell angulo de .c. el que es sabudo es tal como la proporcion del sino de .b.c. el non sabudo, al sino dell angulo de .a. el que es sabudo et es lx. Pues del multiplicar del sino de .b.a. en lx, et del partir de lo que saliere sobrel sino dell angulo de .c. sera .b.c. sabudo. Et sera por esso .c.e. sabudo et esso es lo que devie ser la altura del grado del Sol si el fuese en el qual punto quier de los dos puntos de la egualdat lo que es el eguador del dia. Et esto es lo que nos avemos nombrado argumento de la altura. Et si non fuere sobre .c., pues sea sobre otro punto qual punto quier que sea en ell arco de .b.e. et sea sobrel punto de .t. Et sacaremos del polo del mundo lo que es punto de .d. arco que passe por el çenptro del Sol et que se allegue all eguador del dia et que lo tage sobrel punto de .h. Et neccessario es que ell angulo de .h. es derecho. Et el triangulo de .c.h.t. es de arcos de çercos mayores. Et ell angulo de .h. dello es derecho. Et ell angulo de .c. del triangulo de .b.a.c. o dell otro que es so compannero es el que es tamanno como ell et es sabudo. Et el (f° 142 *v a*) costado de .c.t. es sabudo por que esso es la differencia que es entre la altura rectificada del Sol et entrell argumento de la altura. Et por esso sera la proporcion del sino de .h.t. al sino dell angulo de .c. el que nombramos el padron, tal como la proporcion del sino de .h.t. al sino dell angulo de .c.t., el que es subtender al angulo derecho a lx. Pues de la multiplicacion del sino de .c.t. en el sino dell angulo de .t. el que nombramos padron, et de la particion de lo que saliere sobre lx sera el sino de .h.t. sabudo. Et arquearlemos et essa sera la declinacion del grado do es el sol. Et demandaremos en la tabla de la declinacion a que grado es esta declinacion et diremos y es el Sol en aquella hora que fue el rectificar et esto es lo que quisiemos provar.

(F° 142 *v b*). Et si cayere el zonte en el quarto oriental septentrional o en el quarto occidental septentrional obraras assi como te mostrare agora. Sabe que tanto es ell arredramiento del zonte rectificado del Sol del zonte dell orientamiento de la cabeça de Aries si cayere el zonte en el quarto oriental septentrional, o del zonte del ponimiento de la cabeça de Aries si cayere el zonte en el quarto occidental septentrional. Et lo que fuere aquell arredramiento nombralo ell arredramiento del zonte et mengualo todavia de xc. Et lo que fincare toma so sino et

multiplicalo en sino de la altura de la cabeça de Aries en to logar et parte lo que se ayuntare sobre lx et lo que saliere de la particion arquea lo arqueamiento de los sinos et lo que fuere aquell arco mengualo de xc, nombra lo el segundo angulo et toma so sino et si quisieres arquea lo que te saliere de la particion et toma sino del complimiento daquel arco et esso sera sino del segundo angulo. Et desi multiplica el sino dell arredramiento del zonte de la cabeça de Aries en sino de la altura de la cabeça de Aries. Et parte lo que se ayuntare sobre el sino del segundo angulo et lo que saliere annadelo sobre la altura rectificada del Sol, et nombralo el costado primero et multiplicalo en sino del segundo angulo et partelo sobre lx et lo que saliere esso sera la declinacion del grado del Sol. Et cata a que grado es declinacion et aquel grado sera el logar del Sol en la hora del rectificar.

Su prueva desto es que pongamos el çerco dell orizon çerco de .h.k.l.t. et la meatat del çerco de los si[g]nos .k.t. et la meatat dell çerco dell eguador del dia lo que es parescido sobre la tierra .h.l. et una pieça de lo que es dell eguador del dia deyuso tierra pieça de .l.e. Et el punto de .l. es zonte dell orientamiento de la eabeça de Aries. Et el punto de .a. punto del zonte de la cabeça et pornemos el punto de .b. en logar del Sol et passaremos por el punto de .a. et por el punto de .b. un quarto de çerco de los çercos de la altura et es .a.b., et que se tage con el çerco dell orizon sobrell punto de .d. et que se allegue...

José Mª Millás Vallicrosa.

UN INVENTARIO MOZÁRABE DE LA IGLESIA DE COVARRUBIAS

Si abrimos por la p. 249 los *Orígenes del español* del maestro don Ramón Menéndez Pidal, hallaremos una alusión a un documento «lleno de extrañezas». El autor se refiere a un inventario de las alhajas y ornamentos de la iglesia de Covarrubias, del año 1112, contenido en el *Cartulario del Infantado de Covarrubias* por el R. P. don Luciano Serrano. Helo aquí:

a. 1112.

Inventario de las alhajas y ornamentos de la iglesia de Covarrubias.

De illo thesauro de ecclesia, inprimis I[a] corona de auro cum suas petras preciosas, et alia de argento cum sua macana exorata; — et IIII. calices exoratos, el I. maior cum petras et *allolo;* — et I. candelavro cum X. brazos; — et I[a] mazana, — et II. estolas *morcerceles* cum suas tablas exoratas et suas petras; — et II. caussas argenteas, el I[a] cum petras et illas plenas de reliquias; — et I[a] arketa qui pendet super illo altare; — et I[a] tabula retro altare cum III. menas cubertas de plata; — et I. cruce argenatea cum paetras et in illa IIII. *alfas;* — et II. ciriales de plata;— et I. encessario de plata; — et II. orzos de plata; — et I. capa de hostias, isto toto exorato.

Et I. cirial cum VI. mazanas de cazmi malo — et II. paregos de mazanaos de cimbrios exoratas; — I[a] ara lavrada de plata de petras et *allolo* in illo thesauro.

Et IIII. campanas; —et I. trigon ad illo enciensso; et I. copa cum suo cobertuorum de labor salamoniego; — et III. basos de plata de la-

bor salamoniego; — et IIII. cugares de plata. Et I[a] redoma *e r a g;* — et I. manto ortiestle — et III. mantos greziscos, et I. pallio et I. ciclaton et I. *a s s a g r e g:* inter totus sunt VII; — et VI capas greziscas; — et I[a] con postas de plata; — et I. *a l l e z e f r a n g e* cum postas de *a l l o l o;* — et IIII. *o v e d e s;* — et I[a] paneada de grezisco; — et I laborata de unna; inter totas sunt XI. — De almadigas: IIII. greziscas et I. morbcon et I[a] ciclaton et I[a] *a n n o m a t h* et III. *o v e t e s.* I. celdal; inter totas sunt XI. — Et XVIIII bestimentos alvos de lino et II. manipulos offresos et II. greziscos et allios minutos: inter totos sunt XVIIII. — XIIII. estolas: illas IIII. cum argento; XI. frontales de altare: el I. *f a z r o e n;* illos II. *b a z l i s* et VIII. pallios. Et XII. azitaras; el I[a] constantina de unna et alia *l o z t o u;* et II. morgomes; II. greziscas et altera illa media *f a z r o e n* et allia media *b a c h i.* Et I. tapet pallio et altera *f a z r o e n* et II. *b a z l i s;* IIII. paregos de fazalegas de ecclesia I. encensario de *a l l a d o n* et I queco; — et I. aquamanil. Et tenet Julian Romanez I. acitara et I. casulla et I. baso de plata.

De illos libros: I. passionario; I. dega psalmorum; I. omelia; I. sermon; I. sanctiliario; et I. officiero; I. nocturnal; I. breviario; I. missal; II. collaciones; et I. vitas Patrum; et V. psalterios et alii multi libri minuti.

(Serrano, *Cart. Covarrubias*, n° XXI, pp. 51-53).

Va para veinte años, próximamente, que me acerqué por primera vez a este documento, para darme cuenta de que la investigación no se había atrevido a dedicar sus afanes al estudio de un texto hundido en el oscuro fondo de un archivo. Valdría la pena, sin embargo, volver sobre ese inventario para, con los útiles científicos mucho más perfectos de que ahora disponemos, poner las cosas en claro, desenmarañar esas dificilísimas voces y discutir el valor que a todas ellas debe ser atribuído. Voces escondidas y reveladoras a la vez, que allá en lo insondado de su ambiente claustral laten dormidas, esperando la ocasión para descubrírsenos en su deslumbrante colorismo.

Pasemos a contemplar directamente el documento enigmático. Al situarnos frente a sus problemas fundamentales y al con-

siderarlos fría y objetivamente, cabe preguntar si estas palabras y pasajes confusos y carentes de sentido proceden de una imperfecta transmisión textual. Y de hecho iremos encontrando grafías poco usadas, de tipo vacilante, de carácter anómalo e incluso manifiestos errores de copista. De todos modos la historia lingüística de este documento está por hacer. Pero dejaré intactas numerosas cuestiones, en alto grado sugestivas, que este documento daría motivo a tratar, así, p. ej., voces tan curiosas como c a p s a > *caussa* 'caja', a u r u m t ĕ x t i l e > *ortiestle*, t h e c a > *dega* (psalmorum), d a l m a t i c a > *almadiga*, g r a e c i s c u s > *grezisco*, es decir 'bizantino', *salamoniego* '(alhaja) hecha en tiempos del rey Salomón'.

Estos problemas, en realidad, no nos preocupan ahora. Pero sí debemos atender al enigma que presenta esa masa amorfa, invertebrada de voces misteriosas tales como *allolo, morcerceles, alfas, erag, assagreg, allezefrange, ovedes, annomath, bazli* y *fazroen*. El estudio de estas formas ha sido intentado varias veces, mas las tentativas de interpretación no han alcanzado éxito.

Ahora bien, al hojear el capítulo dedicado a las *Preseas eclesiásticas* del maravilloso estudio sobre las *Iglesias mozárabes* de Gómez-Moreno, me di cuenta del riquísimo caudal de voces que formaban el repertorio de nombres de telas y vasos contenido en los inventarios de iglesias. Consignados en testamentos y donaciones me recordaban extrañamente aquellas otras colecciones que se conservan numerosas en tratados árabes de información equivalente. Y así fué como me atreví a sospechar si nuestras voces enigmáticas podrían ser árabes. Aleccionado por la experiencia, ese talismán me abrió la puerta misteriosa: había encontrado la clave necesaria para su interpretación; ni un solo vocablo de los 60 u 80 que formaban aquel vocabulario opuso resistencia, revelándose que la terminología de aquellas preseas eclesiásticas, coronas votivas colgadas en el santuario o capilla mayor, candelabros, lucernas y cálices, incensarios, velas, ropas eclesiásticas, servicio de mesa, telas, sedas, alfombras y tapetes, mantas y pieles, todo era de una procedencia más o menos directamente arábigoandaluza y caía dentro de la órbita mozárabe.

El interés histórico de esta agrupación es evidente. Valga recordar que dado el desconcierto y anarquía reinantes en país de moros, las mozárabes, desde fines del siglo IX, emigraron en gran número hacia el norte acudiendo a vivir sobre todo en tierras de León. La corte leonesa y el palacio episcopal de Astorga abundaban en individuos arabizados que coadyuvarían con su mayor cultura a la organización administrativa y política. Monjes venidos de Andalucía fundaron allí algunos de los monasterios más célebres. Lo atestiguan los hechos comprobatorios contenidos en las escrituras y diplomas de la época. Los cristianos arabizados que llevan nombres árabes se cuentan por centenares y figuran entre la burguesía culta, propietarios y labradores, pero también entre los personajes palatinos y la gente de iglesia, donde se mencionan presbíteros y diáconos, abades y monjes. Se cree verosímil que lo mismo sucedería respecto de otros monasterios de Castilla; no es pues de extrañar que también nuestro *Cartulario del Infantado de Covarrubias* mantuviese indicios de mozarabismo. Nuestro inventario de las alhajas y ornamentos de su iglesia es una prueba elocuentísima, pues revela en su conjunto este aspecto de vital sustancia árabe.

Pasemos ya a contemplar directamente estas voces. Ahí va primero un lujoso cáliz de oro con piedras preciosas y con *allolo* (lín. 3). Ahora bien: además de جوهر *ŷawhar* [1], conservado en el arabismo *aljófar*, la mayoría de los dialectos árabes poseen la forma لؤلؤ *lu'lu'* [2] para designar la perla de tamaño reducido [3].

[1] < persa *gōher*, 'joya, perla, origen, sustancia'. Véase Seybold, s. *margarita; jáuhara*, 'perla grande, aljófar', Pedro de Alcalá, 347 *b* 38; *Tuḥfat al-aḥbāb, Glossaire de la matière medicale marocaine* p. H.-P.-J. Renaud et G. Colin, 109.

[2] *Lisān al-ʿArab*, 1, 144 3 *a. f.*; Lane, I, 7, 2641 *a;* Dozy, II, 508 *a; lúlu*, 'lirio cardeno', Alc., 294 *a* 12; Ṣanʿā *lu'lū'* (Rossi); Yemen, Ḥaḍramoût, Ŷibutí *lūla*, col. *lūl* (Stace; Landberg; M. Depui, *Dict. frçs.-arabe des dialectes parlés à Djibouti, et dans les pays environnants; Danḳali, Somali, au Yemen et à Aden.* Besançon 1912); sir. *lūlū* (Berggren; Max Loehr, *Der vulgärarabische Dialekt von Jerusalem*, Giessen 1905, p. 128 *a*); egip. *lūlīya*, col. *lūlī;* argel., tun. *lūlū;* Sudán *lo'lo'* (Lethem, s. *beads*), *lūlī* (Hillelson).

[3] *Colóquios dos simples e drogas da India*, por Garcia da Orta; ed. Conde de Ficalho, II, 119, 125. — *Méthode pratique pour l'étude de l'arabe parlé au Ouaday et à l'Est du Tchad*, par Henri Carbou, Paris 1913.

Al-lu'lu' es la base de la forma que aparece en dos pasajes de nuestro documento, que habrán de interpretarse: «con incrustaciones de piedras y perlas».

Hay que interpretar de modo parecido la palabra *alfaz:* una cruz de plata que se llevaría en las procesiones de los días solemnes, con piedras preciosas y adornada además de cuatro *alfaz*. Esta piedra se describe en el *Lapidario de Alfonso el Sabio* [4] como sigue: «alfaz dizen en griego ala quinta dezima piedra de la *a*. Et fallan la en las marismas de egipto. E qui quier que beuiere el agua con que la lauaren o aquello que salliere del su fregamiento non podrá nozir le ningun poçon que beua.» *Alfaz* ha de relacionarse con el ár. فصّ *faṣṣ,* que se cita ya en el *Glossarium latino-arabicum* del siglo X con el sentido de: 'gemma'. La voz no es árabe de origen; procede de una transcripción del griego πεσσός [5] y aparece con diversos matices semánticos, agrupados en torno al concepto fundamental de 'pieza del juego de tablas, dado' [6]. Pero con esto aún no he hablado de lo más interesante, y es que el ár. *faṣṣ* se relaciona con un atractivo problema semántico de geografía iberorrománica magribí. Como bien se sabe, la base latina GEMMA designa 1º 'el botón, la yema de la viña o de los árboles', y 2º 'la piedra preciosa'. En su primer sentido fundamental, la voz subsiste en grandes zonas de la Romania.

En la Península ibérica y en el mundo hispánico GEMMA tuvo tempranamente otra bifurcación semántica para designar, además de su significado antiguo, también la 'yema del huevo'. Esta misma bifurcación que el vocablo trae de muy atrás, se propagó al árabe andaluz. Es decir, que la palabra فصّ *faṣṣ,* 'piedra preciosa', cayó en la esfera semántica de *gemma*, que le in-

[4] Ed. Madrid 1881, f. 113 *v*, p. 72 *b*.

[5] Véase S. Fraenkel, *Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen*, 60.

[6] Véase Dozy, II, 270 *a/b; Biblioteca Arabo-Sicula*, Raccolta di testi arabici... tradotti in italiano da M. Amari, I, 61, n. 3; *Nukhab ad-Dakhair fi Ahwal al-Djawahir*, par Ibn al-Akfani, Transcription par le P. Anastase-Marie de St. Elie, Le Caire 1939, p. 23.

fundió también el significado secundario de 'yema del huevo'. Esta adecuación semántica, calcada sobre una metáfora original, ha tenido una asombrosa vitalidad; pues irradió a los centros ciudadanos del Magrib árabe [7], y los representantes de *faṣṣ* ofrecen en el África del Norte un cuadro muy semejante al de *yema* peninsular. Es, pues, a mil años de distancia, un proceso singular de avance en dirección oriental de una palabra andaluza, cuyo enlazamiento causal merecería un estudio aparte, a la luz de las relaciones hispano-magribíes.

Dos estolas *morcerceles* (lín. 4/5).

Las estolas u orarios que forman parte de los ornamentos sagrados, eran de seda especialmente bordados o tejidos con oro y plata; los de nuestro inventario llevaban flecos de oro y gemas [8]. Hay diversos matices gráficos de esta palabra en los documentos medievales. Recordemos aquí tan sólo la variante *mozerzel (sella mozerzel)* del *Elucidário* portugués [9], cuya estructura fonética representa diáfanamente un participio de radical cuadrilítero, lo que nos autoriza a suponer una base árabe **musarsar* o **muṣarṣar* [10], que no está consignada en los diccionarios. Pero esta palabra queda luminosamente plasmada al darnos cuenta de que existe una palabra *ṣarāṣir* [11], que es la forma arabizada del persa سراسر *sarāsir* [12], 'brocado completamente entretejido con hilos de oro'; 'bordado sobre fondo de oro' [13]. He aquí, pues, un problema lexicológico enlazado íntimamente con el arte textil iranio. Es curiosísimo atender unos

[7] Marr.-argel. *fáṣṣ (al-bayḍa)*, tun. *fáṣṣ (al-ʿaḍma)* 'jaune d'œuf' (véase Lerchundi; Beaussier; Stumme, *Tunis. Gr.*, § 44; Bocthor, s. *jaune d'œuf*), al lado del clas. *mêḥḥ*.

[8] Bock, *Liturgische Gewänder*, II, 62-74.

[9] s. *atareça*.

[10] Gómez-Moreno, 127, interpreta *amorcesce* por 'labor metálica formando cadena', pensando, sin duda alguna, en el ár. *musalsal*, 'encadenado', lo que ya con vistas al objeto en cuestión no nos parece admisible.

[11] Fleischer, *Studien zu Dozy's Supplément aux dictionnaires arabes*, III, 28.

[12] Compárese Vullers, II, 258 *b:* سراسر 'quod prorsus filis aureis intertexta sit dicta'.

[13] Dozy, s. v.

momentos a un testigo aislado de la misma voz, que se presenta en el habla de los tejedores de Tremecén: سرسر *sèrser*, ʿréunir en un seul écheveau plusieurs écheveaux appelés *yidd*' [14]; *sersūr*, ʿpaquet d'échevaux de fil de laine' [15]. No deja de ser impresionante que los residuos de una voz recogida en una iglesia de la Castilla medieval aclaren el origen de un término hasta la fecha oscuro de los tejedores tremecinos [16].

Una redoma *erag* (lín. 16).

La redoma o jarrita de panza esférica es tipo de vasijas conocido. Por lo que a la forma *erag* atañe, tenemos que insistir en las oscilaciones gráficas que ofrecen los documentos medievales: *irake*, *eirake*, *erage*, *airages*, *iraga*. No cabe duda de que estas variantes no representan sino el adjetivo árabe عراقي *ʿirāqī*, ʿprocedente del ʿIrāq, perteneciente al ʿIrāq' [17]. Y aquí parece ineludible prestar suma atención a la proyección medieval de este vocablo, no sólo por su fonetismo sino también al ser considerada en su enlace cultural.

El sur de Mesopotamia, con sus dos grandes arterias — Eufrates y Tigris — constituyó durante varias centurias el centro cultural e imperial del Islam, donde se cruzaban las rutas de los desiertos con las vías comerciales de los montes iranios. El perfil geográfico del ʿIrāq cobra pleno sentido cuando sea visto como enlace entre el Islam occidental y el oriental. En esta región se entrecruzan los bienes materiales y los espirituales; en su estructura oriento-occidental participaba de las tendencias artísticas de ambas partes. Pero el ʿIrāq era principalmente el centro productor de obras en vidrios tallados o en cristal de roca [18]. Hay referencias literarias de que en el palacio de Bagdad existían columnas de cristal. Una especialidad *ʿirāqī* era la talla de

14 *Le travail de la laine à Tlemcen*, par A. Bel et P. Ricard, 31, 321; véase también Beaussier, s. v.

15 Bel et Ricard, loc. cit.

16 A. Bel et P. Ricard (loc. cit.) formulan la pregunta siguiente: «Faut-il rapprocher ce terme de *ṣemṣer* ʿs'effilocher en parlant du bord d'un tissu', et de *ṣemṣūr* ʿpeloton de fil de chaîne pour *flij*'?».

17 Dozy-Engelmann, 87, s. *alcarraza*; 287, s. *irake*.

18 A. v. Kremer, *Kulturgeschichte des Orients*, II, 281 s.

la piedra Bezoar, muy apreciada en la Edad Media por sus propiedades mágicas. La glíptica *ʿirāqī* debía de estar influída por el arte persa y por el sirio. Aún se conservan de este arte algunas vasijas de ónice con formas animales. Tales vasijas, esmaltadas en azul cobalto, verde y oro, poseen un encanto colorista especial, merced a su reflejo metálico, producido por irisación [19]. Las relaciones artísticas entre Bizancio y Persia en las artes industriales son evidentes. La cerámica de origen mesopotámico se convirtió en valioso artículo de exportación, e *ʿirāqī* viene a ser el epíteto de los vidrios tallados para acentuar su procedencia mesopotámica [20]. Por ello, se encuentra con frecuencia en los documentos medievales [21] como atributo de vasos, cálices, cuencas, navecillas, redomas, jarros y demás vasijas.

Por otra parte, las formas transmitidas son muestras significativas desde el punto de vista fonético. Las variantes de la vocal inicial *i*, *e*, *ei*, *ai*, reflejan, de modo bien patente, la dificultad de transcribir el ع árabe, o sea la constreñida laríngea sonora, que también se transcribe a veces por medio de *h-* [22].

[19] G. Migeon, *Manuel d'art musulman*, II, 158; *Les arts de l'Iran*, *L'ancienne Perse et Bagdad*, Catalogue Bibliothèque Nationale, 1938, p. 83 s.; *Meisterwerke muhammedanischer Kunst*, ed. por F. Sarre y F. R. Martin, tomo II, Munich 1912; G. Marçais, *Les faïences à reflets métalliques de la Grande Mosquée de Kairouan*, 1928.

[20] «epitheton vasorum fictilium e vitreorum quae ex Irâco exportabantur», *Bibliotheca Geographorum Arabicorum*, IV, 299.

[21] Los ejemplos de antiguos textos españoles pueden multiplicarse fácilmente; véase Sánchez-Albornoz, 179, 180, 182, 199.

[22] *Hispanoárabe*, 274-283. La sustitución de ع por la grafía *h*, de carácter más bien erudito (basada a veces en una permutación con el sonido sordo correspondiente) suele encontrarse con especial frecuencia en las transcripciones alfonsíes.

Esta transcripción fonética permite deducir el origen árabe de alguna que otra palabra todavía no reconocida como tal. Entre ellas figura con seguridad el ant. port. *oba*, *hova*, *hoba*, *aba*, *haba*, *huba* 'sobrepeliz' *(Elucidário)*, *opa* 'espécie de capa sem mangas, que tem, no lugar destas, buracos per onde se enfiam os braços, e é usada em actos solennes pelos irmãos de confrarias religiosas' (Figueiredo). Las etimologías hasta la fecha propuestas para esta voz (véase A. Nascentes) son del todo inadmisibles. Su identidad con el ár. عباء *ʿabā'* queda demostrada

La grafía con *-g-* ofrece un bonito ejemplo de la articulación arcaica y sonora del *qāf*, oclusiva uvular. Por fin, reviste especial importancia la correspondencia *-e* del sufijo denominativo *-ī*, fenómeno de asimilación producido por la velarización del sonido precedente [23]. Asimismo carece de acento de intensidad, por seguir a una sílaba de vocal larga, fenómeno del árabe vulgar muy notable frente a buen número de voces españolas con terminación en *-í* aguda, como *maravedí*, *turquí*, *carmesí*, *jabalí*, que indican procedencia u origen [24].

Esta *-í* final acentuada, sin embargo, aparece en la línea 30: (tapet) *bazli* (y 29 *bacbi*, manifiesto error de copista). La procedencia de la voz es palmaria: se trata de la nisba بصري *baṣrī* 'de Basora', cuya transcripción fonética exacta *baçri* también se ha conservado. *Baṣra*, emporio del comercio marítimo bajo el reinado de los califas abasíes, prestaba su nombre [25] a buen número de tejidos llegados de Oriente y embarcados en ese puerto de máxima importancia comercial.

Contemplaremos algo más rápidamente las restantes voces. Ahí está (lín. 18) *assagreg*, especificación de uno de los siete

por la mera definición de Dozy, *Vêtements*, 292: *ʿabā*, *ʿabāya* «une sorte de manteau court et ouvèrt sur le devant; il n'a point de manches, mais on y a pratiqué des trous pour y passer les bras; c'est l'habit caractéristique des Bédouins d'à peu près tous les temps». La correspondencia ár. *-b-* > port. *-p-* puede ilustrarse, por lo pronto, con la forma *abba* de Dozy (*op. cit.*, 292-295), que éste cita siguiendo los relatos de Burckhardt, Niebuhr, etc.

23 Véase *Hispanoárabe*, 337.

24 *Hispanoárabe*, 78-80. El caso de *irake* demuestra que D. Lopes no informó bien a G. Colin, al sugerirle, en contra de la realidad de los hechos, la fórmula exagerada de que la *nisba* corresponde regularmente a *-í;* véase *Hespéris*, 7 (1926), 61, n. 1.

25 Karabacek, 304, menciona que, además de Baṣra, otras ciudades situadas en la costa del Golfo Pérsico gozaron de gran importancia políticocomercial; entre ellas, cita a Hurmūz, de cuyo nombre deriva correctamente *ermisinus* — Du Cange está equivocado al sustituirlo por *cremasinus* — (compárese it. *ermisino, ormesino*, fr. *armoisin*), utilizado para designar una seda satinada, con dibujos punteados y cuadrados, que en el siglo X se confeccionaba en las manufacturas de Fārs bajo la denominación de *sutūr muʿayyana muʿlama* (Iṣṭ., 153 $_{13}$; Ḥawq., 213 $_{20}$), o sea, 'colgaduras con dibujos romboidales'.

mantos, a diferencia de *greziscos* [26] y *ciclaton* [27]. Se refiere, pues, a la calidad de la tela, contextura, color o dibujo. Pero nos hemos de valer de otros testimonios del vocablo para aclarar la grafía algo enigmática, y así encontramos *exagege, exakeke*, formas que nos llevan a la base preciosamente registrada en el siglo XIII por el *Vocabulista:* شقيق *šaqīq* 'sericum', es decir, 'seda'. Este significado se atestigua una sola vez en el citado glosario hispano-árabe; todos los demás diccionarios definen *šaqīq* como término botánico, aplicado sobre todo a papaveráceas [28], cuyos pétalos de color rojo vivo manchados de negro en su base vendrían a coincidir, en una transmisión que tiene sus correspondencias, con el color rojo subido de un tejido de seda [29]. Y para desvanecer la última duda, topamos, en efecto, con dos documentos que citan textualmente *exage en-*

[26] Vignau, *Ind. Sahagún*, 610; Gómez-Moreno, 336; Sánchez-Albornoz, 192; para la formación, véase Steiger, *Schachzabelbuch*, glos., s. *guirguiesca*.

[27] 'Tejido a modo de raso' < pers.-ár. *siqlātūn (< sigillatus);* véase Karabacek, 274-283; G. Colin, *Siglaton, Romania, 56* (1930), 181 s.

[28] P. ej., *Papaver Rhoeas L.* 'amapola', *Papaver orientale;* véase Dozy, I, 733 *a; šaqāyiq* 'Papaver Rhoeas L. (flor)', C. Drog. Forsk., *ap.* Schweinfurth, *Arab. Pflanzennamen*, 78; *šaqīq* 'Ranunculus asiaticus L.'; *šaqā'iq en-nuʿmān* 'Anemone coronaria L.', 'Papaver Rhoeas L.', 'Tulipa L. (Oculus-Solis St. Amand)', Post, *Flora of Syria, Palestine and Sinai*, I, 5, 11, 33; J. E. Dinsmore *Die Pflanzen Palästinas*, Nr. 5, 16, 44, 1734; L. Trabut, *Flore du Nord de l'Afrique*, 293 *a*, s. *cheqaiq, chegig, chekiken; Tuḥfat al-aḥbāb*, 187, s. *šaqā'iq*. — Es muy significativo el que A. Trotter, *Flora economica della Libia*, 113, cite entre las clases de dátiles de Murzuch una denominada *šaqīq* (según Nachtigal), lo que pudiera referirse al color purpúreo de la fruta semimadura, especialmente apreciada por su jugo dulce.

[29] Véase *Ibn Khallikan's Bibliographical Dictionary*, translated by Mc. Guckin de Slane, vol. II, 57, n. 2, donde se señala la multitud de metáforas poéticas, inducidas por el color de esta flor. En este orden de ideas, merece mencionarse que el segundo elemento de la denominación árabe más frecuente de la anemona, شقائق النعمان *šaqā'iq an-nuʿmān*, parece constituir la base del gr. ἀνεμώνη, que, con el significado de 'el agraciado', se refiere a Adōnis, deidad siria, por lo cual el término, en cuestión, alusión al color de púrpura de la amapola, habría de traducirse por 'las llagas de Adōnis'; M. Casanova, *Journal Asiatique*, Jan./Févr., 1919, p. 135; *Tuḥfat al-aḥbāb*, loc. cit.; Muss-Arnolt, *Semitic Words in Greek and Latin*, 112. Por otra parte, Slane (loc. cit.) considera *nuʿmān* como grecismo.

carnada [30] (Yepes, *San Benito*, V, 424) [31] y *vermelia exageg* (Du Cange, s. *alchaz*).

Volvamos los ojos a las capas. Entre ellas figura una *allezefrange* (lín. 19), que como *greziscas*, *ovedes*, es característica del género. Aquí es donde vamos a encontrar las mayores dificultades, porque la palabra ha dejado margen a las más absurdas tentativas de combinación etimológica [32]. Ahora bien: recuérdese que la región irania de Sugd disponía de varios centros textiles. Uno de ellos es la ciudad de *Asparang* [33], cuya forma arabizada se transcribe por إسفرنج *'Isfaranŷ* [34]. Incluso se halla documentado el adjetivo denominativo: الاسفرنجي *al-isfaranŷī* [35], de modo que cabe caracterizar *allezefrange* como tela de seda, adornada con bordados de perlas, al estilo iranio oriental.

En las escrituras hispanas se produce con bastante frecuencia el término *ovedes* (lín. 20) y *ovetes* (lín. 23); agreguemos las formas atestiguadas a lo largo de más de un siglo: *oveite*, *obeit* y sobre todo una variante conservada en un documento del monasterio de Lorbán (Portugal) [36], que nos aclara luminosamente el origen árabe de la palabra: ... «et unum alihaf *hubeidi*» [37]. Es verdad que Gómez-Moreno supone que se trataba de colchas, paleas o greziscas, acaso labradas en Úbeda. Aun sin atender a las dificultades fonéticas, resulta poco probable que *'Ubbaḍa* poseyera en el siglo X una manufactura de tejidos

30 Citado por Villanueva, *s. v.* La etimología allí mismo propuesta no satisface desde el punto de vista fonético, ni desde el semántico.

31 *ap.* Michel. *Etoffes de soie*, II, 35, n. 1. Sobra discutir la conclusión errónea de Michel respecto a la procedencia de la palabra.

32 Tal etimología construída se halla en la *Medieval Spanish Word-List* de V. Oelschlaeger (*s. v.*), que intenta reunir *allezefrange* y *alezo* 'faja de lienzo'.

33 اسپرنک 'nom. urbis prope urbem Soġd Samarqand'; Vullers.

34 Véase Yāqūt, I, 248 ₄.

35 *Lubb al-lubāb*, 13 *a*|*b*; *Suppl. annot.*, 14; con mención de Ibn al-Aṯīr.

36 a. 1093.

37 *PMH*, DCCC, 474. Muy curiosa la forma fonética de esta cita portuguesa; comparada con los testigos anteriores, parece indicar introducción ulterior (inmigrantes mozárabes tardíos) o conservación fonética particularmente exacta del arabismo.

capaz de fabricar telas de seda tan preciosas. Queda fuera de duda que esta palabra ha de enlazarse con عبيدي *ʿubaydī*, que los diccionarios indígenas definen como 'tejido de seda negra, para prendas de mujer' [38]. Aunque el significado medieval de la palabra no puede recuperarse con seguridad absoluta, cabe afirmar que pertenece al fondo árabe de Siria, pues así lo confirma el toponímico *ʿUbaydiyya* [39].

No me voy a detener mucho en dar las numerosas variantes de *loztou* (lín. 28) para que se vea cuán enmarañado es el camino por donde hay que moverse. Basta por ahora citar la forma '*panno doxtoui*' (del Tumbo legionense a. 1038) [40], la cual nos lleva cabalmente al nombre de una factoría *Dastuwā*, en la provincia persa de Jūzistān, de donde proceden, según afirmación de los geógrafos árabes, los tejidos de seda دستواءي *dastuwā'ī* [41]. Al-Idrīsī, por ejemplo, en su gran recopilación terminada en 1154, observa, al tratar de las manufacturas de Damasco y Antioquía, que sus preciosos productos equivalen casi a los de *Dastuwā* [42].

Veamos ahora esta oscura forma *annomath* (lín. 22), que se refiere a *dalmáticas*, prenda eclesiástica, que se cita siendo *grecisca, morbcon* (de *marqūm* مرقوم, es decir, bordada con oro), de *ciclaton* y *annomath*. Hay que tener en cuenta que, fuera de nuestro ejemplo, todos los otros testimonios que se pueden atraer de la palabra, aparecen como descripción de tapices (*tapetes, almuzalla)*, mantas *(galnapes, pallias*, que son tejidos de trama de tapiz), cojines o almohadones *(pulvinaria)*, es decir, se sitúan todos dentro de la misma esfera semántica. Observemos primero que ya la forma exterior de la palabra sugiere un ori-

38 *'Aqrab al-mawārid*, II, 737 *a* 20.

39 Ḥawq., 139 19, 150 14; Dussaud, *Syrie*, VI, 489, que propone identificar *ʿUbaydiyya* y *Thubida*, *Tabula Peutingeriana* (segm. XI, 4).

40 Arch. Cat. León, Tumbo de la Catedral Legionense, fº 34.

41 'sorte d'étoffe de soie qui tire son nom de la ville de *Dastuwā-Dastawā*', Dozy, I, 441 *b*; *Qāmūs*, I, 147. A esta etimología alude ya Sánchez-Albornoz, *Estampas*, 178.

42 Dozy, I, 441 *b*; Schwarz, *Iran*, 383.

gen oriental [43]; en efecto, ha tenido una larga existencia, que se puede aclarar remontando muy lejos en su historia. Es el árabe نمط *namaṭ*, 'manta de fieltro o de lana', profusamente atestiguado en hispano-árabe [44]. Y una vez más, esta palabra ofrece una impresionante visión de la geografía económica y lexicológica, ya que se revela como venerable relicto iranio, que nos introduce de pleno en el arte textil del antiguo Turkestán. Voz advenediza de gran antigüedad, se remonta [45] al persa نمد *namad* [46], el que, a su vez, ha de relacionarse con el pahlavi *namat* (< avesta *namata*). *Namata* significa ya 'fieltro, manta de fieltro' y es probable designase primero el pelaje animal afeltrado y más tarde el producto artificial. Los tapices de fieltro constituyen hasta hoy día una especialidad de la industria casera de Khotan en la periferia oriental del Turkestán [47]. Es de suponer que el objeto y su denominación irradiaran pronto a la India, de manera que los monjes budistas llevaron vestidos de fieltro tal vez en la misma época en que los benedictinos leoneses y castellanos cubrían con esta idéntica tela sus altares y la utilizaron en la confección de dalmáticas. Y aunque el vocablo desapareció del ámbito peninsular (su último testimonio asoma en el árabe granadino del siglo XVI), sigue subsistiendo una sombra o reflejo de

43 Gómez-Moreno, 345, ha considerado igualmente esta posibilidad, «palabra árabe no bien definida».

44 'tapis qu'on étend sur le *bisāṭ* (alfombra grande)', Dozy, II, 726 *b*; 'tapetum', *Voc.*; *namát* 'frontal de altar', Alc., 255 *b* $_{22}$. — Es motivo de sorpresa advertir la persistencia de esta voz incluso en un arancel de los portazgos de Jaca y Pamplona, a. 1074-1094; me refiero al pasaje siguiente: «De *amato*, de purpura, de tirazii, VIII denarii»; *amato*, que el editor José Mª Lacarra, *Un arancel de aduanas del siglo XI*, Zaragoza 1950, interpreta dubitativamente (p. 11) por *amatista*, no es, en resolución, más que una mala grafía de *namaṭ*.

45 Tal vez por mediación del arameo נמטא; véase Fraenkel, *Aramäische Fremdwörter*, 102.

46 'lana coacta, pannus coactilis'; 'stratum ex panno coactili', Vullers, *s. v.*

47 Véase P. Horn, *Neupers. Etym.*, 1041; H. Huebschmann, *Pers. Studien*, 102; H. Lueders, *Textilien im alten Turkistan* (Abhandl. d. Preuss. Akad. d. Wissensch., phil.-hist. Klasse, 1936, Nr. 3, 13-20). — La confección de mantas de fieltro se puede comprobar también en la Persia occidental; Muq., 416 $_{22}$, menciona especialmente las 'célebres' mantas de Qurqūb.

la voz en las hablas beréberes; pero ha sufrido un grave rebajamiento: *tanamaṭ* significa 'largo costal de lana que se utiliza para el transporte de cereales' [48].

Y ahora nos está esperando un ejemplo superlativo: la historia de *fazroen* (lín. 26, 28, 29) representa una encantadora miniatura, cuyo interés etimológico corre parejas con el de su alcance histórico cultural. Por la finura y riqueza de su labor, *fazroen* fué principalmente de seda pura, sirviendo para doseles, paramentos o cortinas. Captamos aquí un fascinante aspecto de la Edad Media islámica. La instalación de las iglesias cristianas ofrece asombrosos puntos de contacto con las decoraciones utilizadas para adornar los lugares sagrados del Islam, ante todo, la mezquita del Profeta en la Meca, donde se acumularon las ofrendas votivas más preciosas y lucidas, joyas rutilantes, utensilios de oro y de plata y las telas destinadas para adornar el templo, desde el lino más delicado hasta los pesados tejidos de terciopelo y de seda [49]. Entre todos aquellos géneros sobresalían por su lujo las colgaduras de ديباج خسروان *dībāǧ jusrawān*, el satén de *Jusrawān*, o sea, 'tela de gala real' [50]. He aquí la

[48] Véase E. Laoust, *Mots et choses berbères*, 271/2. — Hasta la fecha no parece haberse reconocido la relación de esta voz con el ar. *namaṭ*. En este orden de ideas cabe señalar que las denominaciones de instrumentos de carga existentes en los dialectos beréberes proceden muchas veces de otros idiomas, por ejemplo, *asaxu* (Izayan, Zemmour), *saḳu* (Aures), reflejo del lat. s a c c u s; véase Laoust, loc. cit.

[49] Véase Karabacek, *Susandschird*, 170 s., 181, 188; al-Maqrīzī, *Al-mawāʿiẓ wal-iʿtibār fi ḏikr al-jiṭaṭ wal-āṯār*, I, 451 s.; II, 288, etc.

[50] Compárese el persa خسروانه 1. 'Khosrois aut regis instar' 2. 'regius met. excellens, de quavis re gratissima, pulcerrima et magna' (Vullers; compárese *jusrawān*, adjetivo, en Fritz Wolff, *Glossar zu Firdosis Schah-name*, Berlin 1935, p. 323 *a*). — Los testimonios de *jusrawānī*, registrados por Dozy (loc. cit.), se complementan oportunamente, considerando los inventarios de los tesoros amontonados por la dinastía fatimí; véase al-Maqrīzī, op. cit., I, 411 $_{23}$; 417 $_{1, 2, 6}$, etc.; allí se registra también la expresión sinónima de *al-dībāǧ al-malaḳī* 'raso real, precioso', con lo que cabe comparar, en relación con lo arriba expuesto, la designación característica *tapis de Mecque*, la que, como expresión del máximo esplendor, se concede a los tapices persas de Kirmānšāh, conocidos por el destello de sus ricos colores. Nótese que el ديباج خسرواني está profusamente atestiguado en los

solución del enigma lexicológico que acabamos de plantear. *Fazroen* no es otra cosa que el resultado mozárabe de خسروان *jusrawān*, 'real, principal, magnífico' [51], del persa *Jusraw* [52] (nombre de dos monarcas sasánidas) [53], que luego pasó a significar 'soberano', añadiéndosele el sufijo nominal del persa moderno *-ān* [54], que se emplea asimismo en la formación de adjetivos.

Desde el punto de vista fonético ha de notarse, en primer lugar, que el orden de las vocales, insólito en la estructura fo-

inventarios árabes de donaciones y regalos. He aquí un ejemplo entre muchos:

وخز السوس ووشي اليمن والاسكندراني وسلجم خراساني وديباج خسرواني ...

«soies de Soûs, broderies de Yemen et d'Alexandrie, *saldjam* de Khorâsân, brocard de Khasrawân...»; véase P. Casanova, *Notes sur les voyages de Sindbâd le Marin*, Bullet. de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, XX, Le Caire 1922, pp. 41/53. — Es curioso observar además que los historiadores árabes de Persia conservan esta forma propiamente persa, *xusrawānī;* véase A. Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, 2ª ed., Copenhague 1944, p. 485 sq. Véase también الخسرواني الحرير الرقيق الحسن الصنعة *Ǵawâlîḳî's Almuʿarrab*, ed. E. Sachau, Leipzig 1867, p. 60; al-Maqqarī, II, 430 $_{13}$.

[51] Dozy, I, 371 *a/b.*

[52] *Grdr. d. iran. Phil.*, I, 2, 193; Th. Noeldeke, *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden*, 151, n. 1. Es digno de notarse que la forma arabizada de *Jusraw* suena normalmente كسرى *kisrā* (con la *nisba* كسروي ـ كسري *kisrawī-kisrī*), de lo que se desprende que *jusrawān(i)* se transmitió, independientemente del nombre propio, como denominación de tejido; véase también Fraenkel, *Aramäische Fremdwörter*, 43 s.

[53] Jusraw I Anōšarwān 'el del alma inmortal' (531-79), el más grande de los reyes sasánidas; Jusraw II Parwēz (590-628). *Jusraw* era, en persa, también el nombre de una flor y, tal vez, en consecuencia, de un color. En el pequeño tratado pehleví, *El Rey Jusraw y su paje*, se encuentra en una enumeración de flores *xusrav-sparam*, que no se refiere a la flor real (el jazmín). La versión árabe del cuento contiene un pasaje desaparecido en pehleví, en el que se citan los tejidos; se trata del texto de Ṯaʿālibī, *Histoire des rois de Perse*, ed. Zotenberg, p. 710.

[54] *Grdr. d. iran. Phil.*, I, 2, 176. Este sufijo, que asimismo se utiliza para formar sustantivos, patronímicos, nombres de país y lugar, tampoco es extraño a las lenguas semíticas (Brockelmann, *Grdr. d. vergl. Gram. d. semit. Sprachen*, I, 338 s., en especial, terminación de locativo, 393).

nológica del iberorrománico, se modifica por metátesis: *jusrawān-*josravēn* [55] pasa a *jasro(v)en*. Asimismo merece señalarse con ahinco la sustitución de la inicial *j-*, fricativa velar, por *f-*; en nuestra *Contribución a la fonética del hispanoárabe* [56], hemos tratado de demostrar que los arabismos castellanos muestran una aspiración laríngea o *f-* bilabial (φ) para sustituir la fricativa velar sorda ج *j*; *fazroen* puede citarse entre los ejemplos más antiguos de esta transposición articulatoria, transcrita por *f-*, la que se desarrolló probablemente por influencias eruditas [57].

Acerquémonos, para acabar, a la palabra *alladon* (lín. 31), que es precisamente la que ha inventariado don Ramón Menéndez Pidal, atribuyendo la *-d-* de *alladon* a una extraña sonorización, puesto que parte de la base germánica *l a t t a*, admitiendo el vínculo *lata (hoja de lata* 'palo')*-latón*, y siguiendo en esto la hipótesis de Meyer-Lübke. Y sin embargo, no creo que haya la menor relación etimológica entre *lata* 'palo' y *latón (morisco)-alladon* 'azófar'. ¿Qué origen tendrá *latón-alladon*? — Esta enigmática palabra no es otra que el árabe لاطون *lāṭūn* [58], atestiguado ya en Ibn al-Sikkīt, muerto en 859 en Bagdad; la alcurnia de esta interesantísima voz ha de buscarse en los dialectos turcos: *altyn* 'oro'; con esta acepción en todos los dialectos,

[55] Sobre la palatalización de $\bar{a} > \bar{e}$, bajo la influencia de la *imāla*, véase Steiger, *Hispanoárabe*, 314 ss.

[56] 218-232.

[57] Creemos poder añadir aquí la suposición de que *jusrawān*, en distintas fases y variantes, aun no interpretadas correctamente, subsiste en los antiguos documentos iberorrománicos. Desgraciadamente, no nos es dable comprobar los textos portugueses, de los que el *Elucidário* cita formas como *fazenroo, faceiroo, faceiro, faceiroa, facezeiro*, interpretadas todas ellas por 'pequena almofada, travesseiro ou cabeçal, em que a face se reclina'. Nos preguntamos, sin embargo, si no se trata de deformaciones de *jusrawān*, cuyo grupo *-sr-*, de articulación difícil, se descompuso bajo la influencia etimológica popular de f a c i e s, con lo que se oscureció definitivamente la derivación ya no comprendida. Véase también García de Diego, *Contribución al diccionario hispánico etimológico*, que explica el ant. esp. *fazaruelo, façeruelo* por 'sufijación latina o romance'. En todos estos casos, solamente llegaremos a soluciones ciertas comprobando el contexto documental.

[58] *Hispanoárabe*, 354/355; véase ahora, sobre todo, *Vox Romanica*, 10, p. 36; *Festschrift J. Jud*, p. 665.

excepto en las hablas yakutas, en que *altan* significa 'cobre'. Recuérdese, sobre todo, la cita de Nebrija *alaton morisco* 'orichalcum'. Así, no ofrece duda, creo, que *laton* 'azófar' no puede proceder de *lata* 'palo'. Nada se opone, en verdad, a considerar *lāṭūn* como un préstamo árabe muy antiguo, proveniente de un dialecto occidental o meridional del grupo turco. Incluso podemos apreciar en su justo valor la grafía *-d-* de *alladon*, puesto que la *ṭ* enfática se transcribe no pocas veces por medio de una sonora: esta variante de *alaton* encuadra perfectamente en el sistema de la fonética hispano-árabe.

Y ahora se ha descorrido ya la cortina que cubría el misterio: de un hondón de siglos llega a nuestra inteligencia, con sorprendente y perspicaz nitidez, un antiquísimo fondo de voces, árabes y persas de origen, incrustadas en el latín medieval de un inventario eclesiástico. ¡Venerable tesoro que tras novecientos años de sombra opaca revela ahora diáfanamente su procedencia y su sentido!

¿Cuál ha sido el imán polarizador que hizo plasmar en netos arabismos tan admirables productos artísticos como los que esmaltan por todas partes este documento? Inútil parece afirmar que no hemos hecho más que asomarnos al tema; pero a poco que se profundizara, hallaría una mano investigadora curiosos testimonios de la mozarabía bilingüe, donde arraigaron y florecieron con singular pujanza y lozanía las culturas más nobles del orbe islámico. Y aunque se disolviera en territorio cristiano según la reconquista avanzaba, no por eso dejaba de legarnos un precioso recuerdo lingüístico de su dinamismo vital.

ARNALD STEIGER.

Abreviaciones bibliográficas:

Alc.:	Pedro de Alcalá, *Petri Hispani de lingua arabica libri duo*, Pauli de Lagarde. Gottingae 1883.
'Aqrab al-mawārid:	*Aqrab al-mawārid*, redactado por Saʿīd al-Jūrī aš-Šartūnī, 2 tomos y un suplemento. Beirut 1889-1893.
Beaussier:	*Dictionnaire pratique arabe-français...*, par M. Beaussier (Marcelin). Nouvelle édition, par M. Ben Cheneb. Alger 1931.
Berggren:	*Guide français-arabe vulgaire des voyageurs et des francs en Syrie et en Égipte*, par J. Berggren. Upsal 1844.
Bock, *Liturgische Gewänder:*	*Geschichte der liturgischen Gewänder des Mittelalters* von Fr. Bock. 3 Bände. Bonn 1859-1871.
Bocthor:	*Dictionnaire français-arabe* [4], par Ellious Bocthor. Paris 1869.
Dozy, *Vêtements:*	*Dictionnaire détaillé des noms de vêtements chez les Arabes*, par R. P. A. Dozy. Amsterdam 1845.
Dussaud, *Syrie:*	*Topographie Historique de la Syrie antique et médiévale*, par René Dussaud. Paris 1927.
Elucidario:	*Elucidario das palavras, termos e frases que em Portugal antigamente se usaram e que hoje regularmente se ignoram...*, por Fr. Joaquim de Santa Rosa de Viterbo, 2ª ed., 2 tomos. Lisboa 1855.
Gómez-Moreno:	M. Gómez-Moreno, *Iglesias mozárabes.* Arte español de los siglos IX a XI. Madrid 1919.
Ḥawq:	Ibn Ḥawqal.
Hillelson:	*Sudan-Arabic, English-Arabic Vocabulary*, by S Hillelson. London 1925.
Hispanoárabe	*Contribución a la fonética del hispano árabe y de los arabismos en el iberorrománico y el siciliano*, por Arnald Steiger. Madrid 1932.
Iṣṭ:	Iṣṭajrī.

Karabacek: *Die persische Nadelmalerei Susandschird.* Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Tapisserie de Haute Lisse von Joseph Karabacek. Leipzig 1881.

Landberg: *Etudes sur les dialectes de l'Arabie méridionale* par le comte de Landberg. Premier volume *Ḥaḍramoût*. Leide 1901.

Lethem: *Colloquial Arabic. Shuwa Dialect of Bornu, Nigeria and of the region of Lake Chad* by G. J. Lethem. London 1920.

Lubb al-lubāb: *Liber As-Sojutii de nominibus relativis,* ed. P. J. Veth, Leiden 1840; *Supplementum annotationis,* Leiden 1851.

Michel, *Etoffes de soie:* *Recherches sur le commerce, la fabrication et l'usage des étoffes de soie, d'or et d'argent et autres tissus précieux en occident, principalement en France pendant le moyen âge,* par Francisque Michel, 2 tomes. Paris 1852-1854.

Muq.: Muqaddasī.

PMH: *Portugaliae Monumenta Historica. Diplomata et Chartae.* Volumen I. Olisipone 1867.

Rossi: Ettore Rossi, *L'arabo parlato a Ṣanʿā'.* Roma 1939.

Sánchez-Albornoz: *Estampas de la vida en León durante el siglo X*[8], por Claudio Sánchez-Albornoz y Menduiña. Madrid 1934.

Schwarz, *Iran:* *Iran im Mittelalter nach den arabischen Geographen,* von Paul Schwarz. Leipzig-Berlin 1925-1936.

Seybold: *Glossarium latino-arabicum,* ed. Ch. F. Seybold. Berolini, 1900.

Stace: *An English-Arabic Vocabulary,* by E. V. Stace. London 1893.

Steiger, *Schachzabelbuch:* Arnald Steiger, *Alfonso el Sabio, Libros de acedrex, dados e tablas. (Romanica Helvetica, 10).* Genève-Zürich 1941.

Vignau, *Ind. Sahagún:* *Índice de los Documentos del Monasterio de Sahagún, y Glosario y Diccionario geográfico de voces sacadas de los mismos,* publ. por el Archivo Histórico Nacional. Madrid 1874.

Villanueva: Antolín P. Villanueva, *Los ornamentos sagra-*

dos en España. (Colección Labor, nos 356-357). Barcelona 1935.

Voc.: *Vocabulista in Arabico*.:. pubblicato... da C. Schiaparelli. Firenze 1871.

Yāqūt: *Muʿ ǧam al-buldān*. Geographisches Wörterbuch, ed. F. Wüstenfeld, 6 Bde. Leipzig 1866-73.

LOS MANUSCRITOS ÁRABES DE CONDE (1824)

Suele ser motivo de sorpresa para los bibliógrafos e historiadores de las bibliotecas la ausencia de códices árabes en España. Con un pasado islámico de siete siglos, por ventura se mencionan algunos escasísimos manuscritos conservados en el país: casi todo lo que conocemos es importado, empezando por los magníficos fondos de la Biblioteca de El Escorial.

Y, sin embargo, en el siglo XVIII hay un renacer de estudios arábigos en España que llega hasta hoy. Precedentes de los nombres de Asín y García Gómez son los de la cadena de estudiosos cuyos eslabones destacantes en el XIX son Gayangos, Moreno Nieto, Codera, Eguílaz, Simonet, Estébanez Calderón, Conde, etc., que a su vez enraízan en lo trabajado por Cañes, Lozano, Pizzi, Bacas Merino, etc.

Bien seguro es que cada uno de estos eruditos se formó su propia biblioteca [1], aunque contasen con la Real y la escurialense. Excepto lo de Gayangos, Estébanez y algún otro del XIX, es escasísimo lo que sabemos de lo que poseían los demás. Por ello nos parece curioso exhumar hoy el catálogo de los manuscritos arábigos de don José Antonio Conde, tan duramente censurado por Dozy, pero en muchos pasajes rehabilitado ya de las acritudes con que le distingue el ilustre orientalista holandés.

[1] Con la excepción, al menos, del P. Cañes: sabemos por testimonio de Moldenhahuer que no tenía en su celda ni un solo manuscrito árabe.

La vida de Conde ha sido objeto de un trabajo, desigual pero bastante útil, de don Pedro Roca [1]. No hemos podido, sin embargo, encontrar en él más noticias sobre su librería que la que se contiene en una carta de don Julián Pablo Conde a don Leandro Fernández de Moratín: que los testamentarios hicieron un *Inventario* de los libros y las monedas.

¿Qué fué de todo ello desde el 12 de junio de 1820? Lo ignoramos. Lo cierto es que a partir del 6 de julio de 1824 comenzó la subasta de la biblioteca de Conde en Londres.

Para esta venta pública se redactó un catálogo, hoy rarísimo. Mr. Evans, que realizó la subasta, parece que incluyó entre los libros de Conde algunos que jamás le habían pertenecido. Leamos a Salvá: «Este es el primer Catálogo de una venta casi exclusivamente compuesta de libros españoles. Comprende mil trescientos sesenta y cinco artículos, de los cuales puede asegurarse que no hay cien que hayan pertenecido a Conde. Es una práctica constante de los extranjeros para dar nombradía a estos Catálogos, el suponer ha sido formada la colección por algún personaje distinguido, y si en algunas ocasiones no tienen sujeto recientemente fallecido de quien echar mano, inventan un apellido cualquiera recurriendo más frecuentemente a los de origen ruso o germánico» [2].

No sabemos por qué, pero columbramos a través de estas duras frases de Salvá quizá un remusguillo por no haber sido él, librero español anticuario, con tienda abierta en Londres, quien pusiera en venta tan hermosa colección. De una u otra forma, lo cierto es que si el bibliópola britano «enriqueció» los volúmenes de Conde con tal cual joya, en la sección de manuscritos árabes es probable que se limitara a registrar lo que efectivamente había, sin mezcla de extraña procedencia, en casa del arabista. Muchos de ellos son, evidentemente, españoles: copias, extractos y apuntes, propios o ajenos, de trabajos en marcha.

[1] Pedro Roca: *Vida y escritos de don José Antonio Conde*, arts. en la *RABMus.* 3ª ép., VIII (1903) 378, 458; IX (1903) 279, 338; X (1904) 27, y XII (1905) 139.

[2] *Catálogo de la Biblioteca de Salvá*, Valencia 1872, tomo II, nº 2465.

La sección *Oriental Literature* ocupa en el *Catalogue* [1] los ciento noventa últimos números: del 1176 al 1253 son impresos y del 1254 al 1365, manuscritos. Nada advertimos en aquéllos que nos haga sospechar fraudulencias y acrecentamientos. Los otros, en su mayoría, prueban bien su origen hispánico y, con toda seguridad, de Conde o de don Mariano Pizzi.

Bastará pasar la vista por la relación bibliográfica para encontrarnos una obra del benemérito P. Cañes (1326), otra de Casiri (1254), otra de Fr. Patricio de la Torre (1357), un *Alcorán* «hallado en Ciudad Real» (1316) y nada menos que nueve códices que son copia de otros tantos escurialenses (1276, 1278, ¿1294?, 1306, 1311, 1312, 1313, 1315 y 1328).

Veinticuatro llevan el título en castellano (1317, 1318, 1320 a 1324, 1327, 1329, 1330, 1332 a 1339, 1355, 1356, 1359, 1360, 1362 y 1365), pero de modo tan sumario y elemental, que parece que el catalogador se ha ido limitando a copiar asientos de un inventario que transcribiese solamente un somero apunte como los que es frecuente encontrar en las guardas de los libros viejos.

Si concedemos algún crédito a lo dicho por Salvá, negando que los libros fuesen de Conde — y ciertamente es rarísimo que entre tanto volumen no haya ni uno solo con estudios propios, mientras la Biblioteca Nacional o la Academia de la Historia de Madrid los conservan — habrá que ver a quién pudieron pertenecer.

Para nosotros no hay otro candidato posible. Lo que sí es seguro es que quien fuese adquirió casi todos los papeles de arabistas antecesores o contemporáneos y es curioso notar cómo figuran en la colección piezas que pertenecieron a Casiri, Fr. Patricio de la Torre, el P. Cañes y hasta diecisiete manuscritos de don Mariano Pizzi.

[1] *Catalogue of a rare, and interesting Spanish books, and a few miscellaneous articles, forming The library of don J. Antonio Conde... which will be Sold by auction, by Mr. Evans, at his house, nº 93, Pall-Mall. On Tuesday, July 6, and Four following Days 1824;* 8º mayor. 93-[1] pp. Entre las piezas de primer orden que figuran en este Catálogo está el *Cancionero de Baena.* Transcribimos el texto de la parte de manuscritos árabes tal como aparece en el impreso inglés, sin modificar absolutamente nada.

Este último escritor fué médico y catedrático de árabe en los Reales Estudios de Madrid. Nació al arabismo con una superchería — fué crédulo más que falsario — en 1761, al imprimir un *Tratado de las aguas medicinales de Salam-Bir, que comúnmente llaman de Sacedón* [1].

Parece ser que aprendió la lengua con el orientalista de la Biblioteca Real don Juan Amón y que ese inicial tropiezo le hizo quedarse al margen de la poderosa corriente encabezada por Casiri y robustecida por Campomanes, Banqueri, Bahna, etc., que le ignoraron o le despreciaron.

En 1787 tenía ya preparados, según nos informa Sempere y Guarinos [2], siete libros y varios opúsculos sueltos, todo «en disposición de darse a luz, si se le franquean los auxilios necesarios». No conocemos nada impreso suyo. Es probable que todo quedase inédito, por cuanto excepto uno — *Gramática de la lengua arábigo-erudita, en metro castellano* —, los demás figuran en el *Catalogue* a que nos referimos y su identificación parece fácil: la versión en prosa de esta *Gramática* es el número 1347; el *Compendio* el 1348; el *Diccionario de partículas latino-hispano-arábigas* el 1343; otro *Diccionario de partículas árabes* el 1344; la *Historia de Timur*, escrita por Arab-Siag el 1355; la *Paleografía árabe* el 1353 y finalmente los *Diálogos arábigo-hispanos* el 1342.

Bien pudo ser, sin embargo, que Conde adquiriese en Madrid los papeles de Pizzi o que el librero los añadiera a su colección. De todas formas lo que es indudable es que la mayoría de los manuscritos proceden de España y hay muchos de ellos que son materiales para trabajos históricos y filológicos.

Ahora bien, la pregunta surge en seguida: ¿qué fué de estos volúmenes errantes? Para contestar haría falta una erudición arábiga que estamos muy lejos de poseer. Pero sí creemos haber descubierto el paradero de unos pocos de estos libros.

[1] Contra esta ficción enderezó un irrebatible y durísimo ataque Palomares en 1765, que estuvo inédito hasta 1805, en que lo publicó el periódico *Variedades de Ciencias, Literatura y Artes*, año II (1805), tomo III, 363-374. Los informes de Casiri y Bahna, extractados en Muñoz y Romero, p. 266.

[2] Sempere y Guarinos, *Biblioteca...*, tomo IV, pp. 205-207.

Lucien Bouvat publicó en 1906 un importante trabajo titulado *Sur quelques manuscrits de la Société Asiatique relatifs a l'Espagne* [1], en el cual hizo la historia y descripción de los pocos volúmenes existentes en la Biblioteca corporativa referentes a nuestro país.

Excepto uno, que había sido obsequio de A. Cherbonneau, todos los demás «proviennent d'un don fait à la Société Asiatique, en 1824, deux ans à peine après sa fondation, par Lord Kingsborough. Garcin de Tassy dressa, dans le *Journal asiatique* (tome V, 1824, pp. 378-380, et tome VI, 1825, pp. 126-128), un inventaire sommaire des trente-cinq manuscrits espagnols, arabes, persans, turcs et hindoustanis provenant de ce don, qu'accompagnait un autre don de livres japonais. Nous ne savons où ni comment le donateur, Eduard King, vicomte Kingsborough, s'etait procuré ces manuscrits».

A la vista del *Catalogue* mencionado, nosotros sí sabemos algo de lo que ignoraron Garcin de Tassy en 1824 y Lucien Bouvat en 1906: los manuscritos de la Sociedad Asiática fueron comprados por Lord Kingsborough en la Venta Conde, bien a través de libreros o a éstos tras su adquisición allí.

Entre 1824 y 1906 se extraviaron dos manuscritos del donativo del Lord: la *Gramática Arábiga erudita que para la enseñanza de sus discípulos dictó de memoria* don Mariano Pizzi y Frangeschi, fechada en 1784, difícil de identificar entre los varios ejemplares que figuran en la Venta, y una copia de *Obras* del P. Las Casas que no hace a nuestro propósito.

Bouvat se propuso únicamente reseñar los manuscritos relativos a España por su contenido, desdeñando aquellos otros hispánicos por su procedencia, etc., y solamente de estos menciona, por estar cubierto de notas en español, el شرح العمدة في شرح البردة, *Comentario sobre el poema de la Borda* de Charaf ed-Dîn Al-Boûsîrî por Sayyid ibn Yoûsouf ibn Sayyid Al-Modlîrî (número 8), que no tenemos inconveniente en identificar con el número 1305 de Conde: *Sad ben Jusuf ben Saad Aliri, poesis elegiaca, cum commentariis.*

[1] *Revue Hispanique*, XV (1906), pp. 721-739.

Sigue Bouvat la numeración del *Catálago* actual de los manuscritos de la Sociedad, en el cual no van seguidos los de igual procedencia. El primero que examina (nº 1), bajo el encabezamiento de *Tomo Segundo* ـه - ى es un *Diccionario árabe-español-latino* sin nombre de autor, escrito en el siglo XVIII, con 1931 páginas. «Une etiquette apposeé au bas des premiers feuillets du texte porte le numero 1356», que es justamente el del Catalogue de Conde: *The second volume of an Original Arabic and Spanish Dictionary of 1938 pages in folio.*

El nº 18, *La Cosa deseada por el que quiere estudiar la historia de los hombres notables de Al-Andalus*, por Aḥmad ibn Yaḥyâ ibn Aḥmad Aḍ-Ḍabbî, copia hecha por don Manuel Bacas Merino en marzo de 1806, parece corresponderse con el 1312 de Conde: *Admed ben Yehya ben Admed ben Omayra Eddobi ex Cod. Escur. Nº 1676.*

Libro titulado La Continuación sobre la historia de los escritores de España, sus doctores, tradicioneros, jurisconsultos y literatos, obra del cheikh, del erudito Aboû'-l-Kâsim Ḫalaf ibn ᶜAbd Al-Malik ibn Bachkouwâl, es el 19 de la Sociedad Asiática, identificable con el 1313 de Conde: *Ben Bascual: historia ex invasione Arabum in Hispania et de viris illustribus ex Cod. Escur. Nº 1677.*

Sin duda alguna el 20 de Bouvat, *Segunda parte del libro titulado Complemento del libro titulado la Continuación*, compilado por el jurisconsulto, el imán, el distinguido, el tradicionero, el ḥâfiẓ lleno de discreción, el secretario excelente y lleno de actividad, el juez glorioso e íntegro, ᶜAbdallâh ibn Moḥammad ibn ᶜAbdallâh ibn Abî Bakr Al-Koḍâᶜî el Valenciano, conocido por el nombre de Ibn Al-Abbâr, es el 1315 de Conde: *Abdalla Mahamed ben Abar: historia rerum Arabum in Hispania ex Cod. Escur.*

El vestido de seda bordada, por Aboû Bakr ibn Al-Abbâr Al-Koḍâᶜî el Valenciano, que lleva el nº 21 de Bouvat no es otro que el 1311 del *Catalogue: Historia rerum gestarum Arabum in Hispania, ex Bibliotheca Escurialensis.*

Tal vez pueda identificarse el 24, que contiene dos obras de

Ibn Al-Khaṭîb *Los vestidos señalados* y *El resplandor de la luna llena sobre la dinastía de Naṣr* con el 1306 de Conde: *Abulcatif, notitia historica Africae et Hispaniae codex translatus ex Bib. Escurialum.*

Los *Aforismos de Hipócrates en árabe copiados con exactitud, y teniendo presentes tres exemplares*, por don Mariano Pizzi en 1796 (nº 31), sin duda son los que se registran bajo el número 1331 del *Catalogue* bajo el título de *Aforismos de Hippocrates; Ms. de Pizzi.*

No presentan problema de identificación los dos volúmenes que registra Bouvat con los números 59 *a* y 59 *b*, que aparecen en el *Catalogue* bajo uno solo: 1348. El *a* es el *Compendio de la Gramática árabe que para el breve adelantamiento de sus discípulos compuso* el Dr. D. Mariano Pizzi (1780-1785) y el *b* es otra redacción más completa, ambas con esta rúbrica en Conde: *[Gramática árabe] en compendio. Ms. de Pizzi. 2 vols.*

El único que no hallamos en el *Catalogue* (seguramente por inexperiencia nuestra) es el 35: *La cuarta sección del Escrito conciso, comentario del Libro de Allâh el Todopoderoso*, obra de Aboû Mohammad ʿAbd Al-Ḥaḳḳ, hijo de Aboû Bakr Ghâlib ibn ʿAbd Ar-Raḥmân Ibn ʿAṭiyya Al-Mouḥâribî, hermoso manuscrito antiguo de estos *Comentarios.*

Tenemos la fortuna de manejar un *Catalogue* que lleva manuscritas las indicaciones del precio de venta y de las personas que adquirieron los libros, y por ellas sabemos que seis fueron comprados por Kivington (1305, 1306, 1311, 1313, 1315, 1356), dos por Duncan (1312, 1331), y uno por Heber. Inmediatamente se desprendieron de los volúmenes a favor de Lord Kingsborough, puesto que la venta tuvo lugar en julio de 1824 y en el mismo año ingresaron en la Sociedad Asiática como donativo del Lord.

Sería curioso, con el *Catalogue* de la Venta Conde, ir identificando el resto de los manuscritos donados que fueron por junto treinta y cinco. Para facilitar esa labor futura reimprimimos a continuación la parte de manuscritos orientales: otro día quizá habrá ocasión de mencionar los impresos, los cuales, si en

corto número, sirven para conocer los instrumentos de trabajo de un arabista español a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX. — *C. Ron de La Bastida.*

[CATÁLOGO DE LOS MANUSCRITOS ÁRABES DE CONDE]

ARABIC MANUSCRIPTS, INCLUDING THE VALUABLE COLLECTION MADE BY CONDE, WITH A WIEW TO ILLUSTRATE THE ORIGIN, PROGRESS, AND DECLINE OF THE POWER OF THE ARABS IN SPAIN

1.254. Tractatus Philosophiae, a Michaeli Casiri.

1.255. Surae aliquot ex Alcorano. 16mo.

1.256. Transitus Prophetae Mahomed. 16mo.

1.257. Miscellanaea: Orationes et Proverbia. 8vo.

1.258. Apocalipsi Divi Joan. 4to.

1.259. Surae aliquot ex Korano. 4to.

1.260. Colloquia varia et utilia: autore Yahia ben Adi Liber Scientiae naturalis. — alius de Sale minerali Collectio de Medicamentorum: et alia, et de coloribus. 8vo.

1.261. Calendarium Persicum. 4to.

1.262. De precibus et modo precandi. 4to.

1.263. Mochtasar ex Alii ben Isa ben Oveida, Tolaytoli de practica Religione Mahumedorum. 4to.

1.264. Collectio fabularum et carminum ex Omar ben Jaret. 4to.

1.265. Abu Muhamed Alcasen ben Alii et Harabi de Poesia et Rethorica Arabica. 16mo.

1.266. Preces aliquot, et Surd ex Korano. 16mo.

1.267. Koran. 8vo.

1.268. Histoire de Djameret fils de Daniel: traduit du Turc en François sous la direction del P. Romain de Paris Conseiller des Missions de Grèce par Jean Bapt. Desiennes 1732. 4to.

1.269. Liber Precum et Salutationum. 4to.

1.270. Principium et Arcanum fidei, Arabice et Persice. 8vo.

1.271. Itinerarium ad loca Sancta, a Baker-et Haravi. 8vo.

1.272. Exhortaciones spirituales ad populum, Cophtice et Arabice. 4to.

1.273. Surae aliquot ex Koran. 12mo.

1.274. Orationes et Colloquia ad Prophetam. 4to.

1.275. Kefia ex Aben el Hagel: de Grammatica et particulis. 4to.

1.276. Epitome Historiali ex Ben Joena, Anafita, Codex Escurialensis 1837. 4to.

1.277. Abu beker Ben Hamet ex Apamea de jure et legibus Mahumetorum et carmina varia. 4to.

1.278. Liber de Physionomia. Cod. Esc. 1836. 4to.

1.279. Historia Regni Fez ex Abdel Halim 4to.

1.280. Attachmis seu Pentodia, poema. 4to.

1.281. Tractatus Historicus de prerogativis Arabicae Nationes. 4to.

1.282. Poemata varia Authoris incerti: Codex mutilus. 4to.

1.283. Collectio Precum et Orationum. 4to.

1.284. Tractatus de Jurisprudentia practica. 4to.

1.285. Kitab Asaluet manuale orationum Chistianorum. 16mo.

1.286. Histoire de Lehraseb, traduite du Turc. 4to.

1.287. Liber precum ad Prophetam. 4to.

1.288. Principia grammaticae a Mahumed ben Daud ad harum. 4to.

1.289. Proverbia Moralia ex Abi Obeid Elkamita, Hedyarita. 4to.

1.290. Liber historicus à Creatione Mundi. 4to.

1.291. Collectio carminum variorum. 8vo.

1.292. Elementa linguarum Arabicae et Persianae. 8vo.

1.293. Miscellanea mutila. 4to.

1.294. Alhasam: de laudibus vitae solitaria. Cod. 1769. 4to.

1.295. Hasim: Colloquia varia ex Califa Bagdad. 4to.

1.296. Surae aliquot ex Korano. 8vo.

1.297. Idat Xuhur, directorium religiosum. 8vo.

1.298. Opuscula de laudibus prophetae: medicamenta varia et dicta prophetae. 8vo.

1.299. Acba: de dictis Prophetae. 8vo.

1.300. Kitey-Oltarguib Weltaschwig: ex Jusuf ben Seid Kari, Alcatib de precibus. Año 1002. 4to.

1.301. Koran mutilus, cum notis. 4to.

1.302. Tractatus de medicina spirituali. 4to.

1.303. Liber Precum. 8vo.

1.304. Aldimirz, Vita animalium: Gallice versa. 8vo.

1.305. Sad Ben Jusuf, ben Saad, Aliri, poesis elegiaca cum commentariis, fol.

1.306. Abulcatif, notitia historica Africae et Hispaniae codex traslatus ex Bib. Escurialum. 4to.

1.307. Taki Eddin Mohammed Fezzita: Judex maleficiarum. Epitome historiae Abecitarum Orientis. 4to.

1.308. Collectio Poematum variorum, ex Abulfaragi Ali ben Hosein, ben Mohammed. 4to.

1.309. Abulcasim Salamum, ben Aly, ben Salamum, el Caneri. Decisiones juris: et de testimoniis publicis. 8vo.

1.310. Miscellanea variarum historiarum. 4to.

1.311. Historia rerum gestarum Arabum in Hispania, ex Bibliotheca Escurialensis.

1.312. Admed ben Yehya ben Admed ben Omayra Eddobi. ex Cod. Escur. Nº 1.676. 4to.

1.313. Ben Bascual. historia ex invasione Arabum in Hispania et de viris illustribus ex Cod. Escur. Nº 1.677. 4to.

1.314. Izà Alhezar Axarki, carmina. 4to.

1.315. Abdalla Mahamed ben Abar: historia rerum Arabum in Hispania ex Cod. Escur. 8vo.

1.316. Alcoranus Arabico-Moriscus. *Hallado en Ciudad Real.* 4to.

1.317. Otro Alcorán con los capítulos Cúficos y letra Morisca muy antigua. 8vo.

1.318. Un Exposición de algunos capítulos del Alcorán, libro manual. 8vo.

1.319. A Chinese Book, the contents on the last leaf in French.

1.320. Fragmentos de Historia en Arabe.

1.321. Ms. Arabe mal condicionado.

1.322. Ms. Arabe en su estuche.

1.323. Ms. Arabe mal condicionado.

1.324. Libro de Moharam Elgnachir que contiene la explicación del tratado divino de Takir el Hamam, &c.

1.325. A Confutation of the Doctrines of the Western Church for the benefit of the Christians of the East.

1.326. Interprete Arabigo Castellano ordenado por el Abecedario Español: *Original Ms. in the hand writing of Father Cañes.*

1.327. Abu Abdala Ben Jusuf Al Senul-Xosni, Doctor Musulman, *sus obras filosóficas.*

1.328. Medecina Castellana Regia, *Copia del Escurial.* 4to.

1.329. Alcorán Antigua de gallarda pluma y muy correcta. 8vo.

1.330. Ben-Joak (Halil), Jurisconsulto Español, Compendio de las leyes Canonic. Civil Afro-Hispana, &c. 4to.

1.331. Aforismos de Hippócrates; Ms. de Pizzi. 8vo.

1.332. Doctrina Christiana, Salmos, &c. 8vo.

1.333. Officio Quotidiano, Ms. oriental. 8vo.

1.334. Las Guerras de Granada en Arabe. 4to.

1.335. Libro de las Perlas raras y preciosas. 4to.

1.336. La Gramatica del Achruma. 4to.

1.337. Proverbios de Lokman. Ms. Africano. 4to.

1.338. Explicación de algunos parages oscuros de la vida del Saladino. 4to.

1.339. Historia de las Conquistas que hizo en el Africa y Egipto el 4to. Califa de los Arabes Othman, hijo de Afan, Ms. Africano, 1763. 4to.

1.340. Ms. Arabe de mano de Pizzi.

1.341. Disertación de la Arabia y de las Costumbres y literatura de los Arabes, &c. Ms. Castellana de mano de Pizzi. 4to.

1.342. Diálogos Castellano-Arábigos para aprender la lengua árabe. Ms. de Pizzi.

1.343. Diccionario de Partículas latinas explicadas en Arabe y Castellano. Ms. de Pizzi.

1.344. Diccionario de Partículas Arabes explicadas en Castellano. 2 vols. Ms. de Pizzi. 8vo.

*** *This, and nearly all the following works, were compiled with a view to publication, by the celebrated Pizzi, Arabic Professor at Madrid.*

1.345. Otro acomodado al Idiotismo del Arabsiade para facilitar la traducción del Timur del mismo. Ms. de Pizzi.

1.346. Otro acomodado al Bohadino para el mismo con respecto a la Historia del Saladino. Ms. de Pizzi.

1.347. Gramática Arabe, con un método sencillo para aprender este Idioma. Ms. de Pizzi.

1.348. Id. en Compendio. Ms. de Pizzi. 2 vols.

1.349. Un extracto de estas Gramáticas. Ms. de Pizzi.

1.350. Another copy of the same. Ms. de Pizzi.

1.351. Senis el Omami ó liber Tasrifi. Ms. de Pizzi.

1.352. Rudimentos de la lengua Turca. Ms. de Pizzi.

1.353. Introduction à la Paleographia antigua de los Arabes por medio de las Monedas. Ms. de Pizzi.

1.354. Four Ms. Arabic Grammars.

1.355. Traducción de la vida de Tamorlán, escrita por Arabsiah.

1.356. The second volume of an Original Arabic and Spanish Dictionary of 1938 pages in Folio.

1.356 [*sic*]. Poema elegiaco de Abu-Becri el Azdiense con la traducción Castellana del Dr. Pizzi. With 2 copies of the Tograei in Arabic.

1.357. Vocabulista Castellano Arábigo del P. Alcalá, puesto en Caracteres Arabes por el P. Fr. Pat. de la Torre del Escorial. The original Ms. fol.

1.359 [*sic*]. An Arabic and Spanish Dictionary of Plants.

1.360. Historia Natural de Ebn El Beytar, in Arabic and Spanish.

1.361. Raphelengi Lexicon, Arab. Lat. Ms. fol.

1.362. Ms. Arabe, fol.

1.363. Various Arabic Papers and Ms. fol.

1.364. African Ms.

1.365. Psalmos de David, Arab. and Spanish. Ms. de Pizzi.

IBN AL-BAYṬĀR EN ARMENIO

El Dr. C. J. F. Dowsett, a cuya paciencia debo mi iniciación en el idioma armenio, me hizo ver la importancia que tiene para el estudio comparado de la historia de la medicina y de la botánica el tratado farmacológico compilado en el siglo XV por Amir Dowlat de Amasia.

Durante su vida, Amir Dowlat refundió varias veces su obra médico-farmacológica, conservada en diferentes redacciones que fueron examinadas desde el punto de vista de la filología armenia por L. W. Hunanian en *Studien über Altvulgär-armenisch* («Journal der Mechitharisten zu Wien», 1897). Una versión abreviada de la enciclopedia médica de Amir Dowlat se llamaba *Ventajas del arte de curar y Achrabadin*, título que, en su segunda parte, delata la dependencia directa del árabe *aqrābāḏīn*, 'farmacopea' [1]. La obra completa tenía el título asaz insólito *Sin utilidad para el ignorante* [2], de la que he logrado averiguar hasta la fecha la existencia de tres manuscritos. Uno, el hasta hoy más estudiado [3], se conserva en Viena; otro se halla en Alepo (Siria), donde pudo verlo el Dr. Dowsett durante su viaje en el verano de 1954; y finalmente el tercero se guarda en el British Museum de Londres (Or. 3712) y ha sido descrito por F. C. Conybeare [4], quien transcribió y tradujo al inglés el principio y el final.

1 *Enz. Isl.*, I[1], p. 256; Dozy, *Suppl.*, I, p. 29.

2 P. J. Dashian, *Catalog der Armenischen Handschriften in der Mechitharisten-Bibliothek zu Wien*, Wien 1895, mss. 40, 75, 135, 230 (descripciones que detallan la relación entre los diferentes manuscritos). En lo sucesivo citaremos este catálogo de manuscritos armenios: Dashian.

3 Dashian, Ms. 40.

4 F. C. Conybeare, *A Catalogue of the Armenian Mss. in the British Museum...*, London 1913, p. 313, nº 134. En lo sucesivo: Conybeare.

Al examinar con atención este manuscrito de Londres, aparece, debajo de la viñeta, en el f° 3 *r*, el título escrito en tinta roja: *Sin utilidad para el ignorante*. A pesar de las diferencias de escritura que se aprecian a lo largo de las tupidas hojas del códice, la letra parece proceder de una sola mano que en el transcurso de su copia no hizo más que emplear diferentes plumas. En el f° 281 *r* el texto reza: «... Escribí y terminé todo cuanto pude hallar sobre términos médicos, y lo completé en cinco lenguas: armenio, rūmí (griego bizantino), árabe, persa y turco, con muy poco latín. Empecé cada artículo sobre una droga en armenio, siguiendo el orden alfabético, y con la mención de sus virtudes. Yo, el médico Amir Towlath [transcripción según los valores fonéticos del armenio clásico], soy armenio, pero resido actualmente en Bizancio, ciudad sin par, por ser en la actualidad el trono de la raza turca que en la lengua Tayik (տաճկաց) se llama Kostandina (կոստանդինա). Que Jesucristo tenga piedad del lector que diga un 'Padre, he sido pecador' por el que escribió y compuso esta obra, cuya disertación en nada ha quedado incompleta. Gloria a Ti, Señor, en 931 de la Era de los Armenios», que corresponde al año 1481 [5]. Debajo, de otra mano, con tinta diferente, se lee: «Amir Dowlat, el traductor de este libro, pasó a mejor vida en Cristo el año 945, el 8 de diciembre, el quinto día de la semana», o sea en 1495. Este colofón, al que siguen unos fragmentos del Evangelio de San Mateo en armenio, hace muy probable que el manuscrito conservado en Londres sea un autógrafo del mismo médico armenio o que, por lo menos, fuese escrito bajo su supervisión. Si en este códice el autor detalla haberlo escrito en Constantinopla, en otra obra suya nos dice que la redactó en Filippopolis durante el año 915, que corresponde al 1466 de nuestra Era [6], o sea casi treinta años antes de su defunción. Estas ligeras indicaciones biográficas sitúan al médico Amir Dowlat de manera inconfundible en el área eurasiática alrededor del Helesponto, en el apogeo del poder otomano en la segunda mi-

5 Dashian, Ms. 40, dice que la obra se terminó en 1482.

6 Dashian, Ms. 230.

tad del siglo XV. Si en las palabras finales de la obra conservada en Londres, que hemos traducido más arriba, Amir Dowlat ha querido resumir su labor científica, intenta trazar su plan al principio del texto. En el f° 4 *r* del mismo manuscrito indica su propósito de dar todos los nombres botánicos en árabe, persa, turco, armenio, rūmí (griego bizantino), sirio, latín y francés, y además detalla sus fuentes con la mención de los principales médicos en forma de sigla:

Բտ	por	Բագրատ	*Bt*	por	*Bagrat*
Գս	por	գեղիանոս	*Gs*	por	*Gelianos*
սին	por	սինեայ որդի	*Sin*	por	*Sineay su hijo*
Դս	por	դիսկրիտոս	*Ds*	por	*Diskritos*
Իպն	por	իպն պայտար	*Ipn*	por	*Ipn Paytar*
Պտ	por	պատեհի	*Pt*	por	*Patehi,*

transcripciones hechas según los valores fonéticos del armenio clásico. A continuación dice el texto: «Estos son los médicos más importantes, cuyos nombres tienen que recordarse cuando se relatan las potencias de los diferentes específicos». Siguen 74 simples con sus virtudes, y en el f° 12 *r* anota el autor: «El libro se escribió en armenio vulgar, ya que no todos son lo suficientemente instruídos para leer el idioma clásico o las lenguas extrañas; además se reproducen numerosos nombres en turco para dar facilidades a este pueblo. Muchas denominaciones se toman del árabe, persa, rūmí, etc., prometiendo explicar todas las palabras extrañas en armenio». A continuación inicia los artículos sobre las diferentes plantas, ordenadas según el alfabeto armenio. Pero los nombres que encabezan cada apartado no son armenios, sino que las denominaciones árabes están transcritas en armenio, según el valor fonético que tenían entonces las le-

tras en el habla occidental de Cilicia [7]. Tampoco se indican con regularidad los sinónimos en los diferentes idiomas enunciados; pero se registran con bastante puntualidad — casi siempre en tinta roja, empleando las siglas indicadas más arriba — los pasajes traducidos de los médicos citados como autoridades en la materia. Resulta curioso comprobar que el texto de la fuente inmediata es árabe, aunque el médico citado como autoridad sea griego, hecho que ya se comprueba en la transcripción de los nombres de éstos, cuyas siglas indicamos a continuación:

$\overline{Bt}$ = Hipócrates;

$\overline{Gs}$ = Galeno, resultando la forma armenia al trasliterar con vocalización arbitraria la árabe جالينوس;

$\overline{Sin}$ = Avicena;

$\overline{Ds}$ = Dioscórides, siendo *Diskritos* la trasliteración de ديسقريدوس [8];

$\overline{Ipn}$ = Ibn (al)-Bayṭār [9];

finalmente $\overline{Pt}$, sigla para *Patehi*, que por la *i* final es probablemente la trasliteración de un nombre árabe que no logro identificar.

De estos autores, los últimos han suministrado el mayor caudal de noticias, y entre ambos, Amir Dowlat recurre con preferencia al botánico hispanomusulmán; así por ejemplo las dos terceras partes del artículo sobre el arrayán (f° 34 *r*) Ա*as* = ar. آس, procede de Ibn al-Bayṭār.

[7] J. Karst, *Historische Grammatik des Kilikisch-Armenischen*, Strassburg 1901.

[8] La transcripción árabe de este nombre era muy vacilante. Cito dos variantes en mi obra *La 'Materia Médica' de Dioscórides, transmisión medieval y renacentista*, vol. II, p. LV (volumen en curso de publicación); pero hay muchas más: véase M. Klamroth, *Ueber die Auszüge aus griechischen Schriftstellern bei al-Ja'qūbī*, ZDMG, *40* (1886), pp. 189, 612. — Dashian, Ms. 40, indica *Diokrites* con *o* por *s*, debido, probablemente, a la fácil confusión de estas letras en la escritura armenia.

[9] Dashian, Ms. 40, da: Ibn Baidar.

Es sabido que este botánico andaluz nació cerca de Málaga hacia fines del siglo XII; emigró antes de 1220 a Oriente, donde continuó su labor científica al servicio de varios monarcas; residió la mayor parte del tiempo en Siria, y murió el 1248 en Damasco [10]. El insigne erudito moderno M. Meyerhof, en su afán de ensalzar la personalidad científica de Gāfiqī y de Idrīsī, despreció un tanto la ingente labor de investigación y compilación realizada por el autor malagueño. Al afirmar que Ibn al-Baytār era un simple plagiario de sus antecesores, M. Meyerhof no tuvo suficientemente en cuenta el concepto que entonces se tenía de la propiedad intelectual, tan distinto del nuestro [11]. Con seguridad G. Sarton acierta al decir que Ibn al-Baytār fué el mayor botánico del Islam y de toda la Edad Media; pero afirma a continuación que la obra de éste cayó en olvido y que, por consiguiente, la irradiación científica no estuvo en modo alguno a la altura de su importancia real [12]. Esta afirmación queda desvirtuada por el amplio uso que del texto de Ibn al-Baytār hizo, más de dos siglos después de su muerte, el armenio Amir Dowlat, al redactar su enciclopedia médica, cuyo manuscrito conservado en Londres hemos examinado. En vez de recurrir a los tratados armenios escritos alrededor de 1200 por Mechitar de Her y otros [13], Amir Dowlat prefirió traducir los textos de los autores árabes y entre ellos concedió señalado relieve al del botánico andaluz oriundo de Málaga.

Pero la importancia de Ibn al-Baytār para Amir Dowlat no se limita al mero hecho de ser su fuente preferida, sino que

10 C. Brockelmann, *Gesch. d. Arab. Lit.*, I², p. 647; *Suppl.*, I, p. 896.

11 M. Meyerhof, *Ueber die Pharmakologie und Botanik des Aḥmad al-Ghāfiqī*, «Arch. f. Gesch. der Mathematik, Naturwissenschaft und Technik», *13* (N. F. 4, 1930/31); M. Meyerhof, *Etudes de pharmacologie arabe*, «Bulletin de l'Inst. d'Egypte», *23* (1940-1941), p. 13. — Para juzgar de la dependencia de Ibn al-Baytār de al-Gāfiqī disponemos hoy de los cuatro fascículos editados por M. Meyerhof y G. P. Sobhy, *The Abridged Version of «the Book of Simple-Drugs» of A.i.M. al-Ghâfiqî*, Cairo 1937/1940.

12 G. Sarton, *Introduction to History of Science*, Baltimore 1931, vol. II, p. 663 ss.

13 G. Sarton, *Introd.*, vol. II, p. 441.

aprovechó el mismo sistema de ordenar la materia médica valiéndose del alfabeto armenio [14].

Las transcripciones armenias del siglo XV son, además, de mucho interés para determinar los valores fonéticos del árabe. La misma forma armenia de Ibn al-Baytār revela el uso de las explosivas sordas del armenio clásico como sonoras en el siglo XV, correspondiendo el armenio տ (*t* clásica, *d* medieval) al ár. ط *ṭ* enfático [15].

Finalmente los sinónimos de nombres de plantas procedentes de diferentes idiomas compilados por Amir Dowlat en el siglo XV ofrecen un rico caudal, hasta ahora ignorado en su mayoría, de nomenclatura botánica, que se podría comparar, para ulteriores precisiones lingüísticas y naturalísticas, con los datos reunidos modernamente por el diligente botánico armenio al servicio del gobierno de Egipto, A. K. Bedevian, en su *Illustrated Polyglottic Dictionary of Plant Names in Latin, Arabic, Armenian, English, German, Italian and Turkish Languages*, Cairo 1936. Sirvan estas ligeras notas sobre el hispanomusulmán Ibn al-Baytār, en armenio, como orientación para futuras investigaciones comparativas de la relación perenne de lenguas y civilizaciones.

No quiero dejar la pluma sin mencionar al prof. W. B. Henning, quien, con su clara visión, me recomendó el estudio de la lengua armenia. Al mismo tiempo deseo expresar mi sincero agradecimiento a todos los miembros de la *School of Oriental and African Studies* de Londres que, con su amabilidad y complacencia, supieron hacer tan grata mi estancia en Inglaterra durante el otoño de 1955.

CÉSAR E. DUBLER.

[14] El orden alfabético de los simples ya fué usado para las descripciones de Dioscórides en las redacciones posteriores al siglo II y anteriores a Oribasio en el siglo IV (véase mi obra *La 'Materia Médica' de Dioscórides, transmisión medieval y renacentista*, vol. I, p. 45); pero el autor armenio no sigue la norma griega, sino la que fué establecida por los musulmanes.

[15] Sobre la transcripción de esta letra árabe, véase A. Steiger, *Contribución a la fonética del hispanoárabe...*, RFE, Anejo XVII, p. 149 ss.

CRONICA ARQUEOLÓGICA DE LA ESPAÑA MUSULMANA

XXXVIII

SUMARIO: *Esquema demográfico de la ciudad de Granada*, por L. T. B. — *Nichos y arcos lobulados*, por L. T. B. — *La judería de Zaragoza y su baño*, por L. T. B. — *Hallazgos numismáticos musulmanes*, X, por Felipe Mateu y Llopis.

ESQUEMA DEMOGRÁFICO DE LA CIUDAD DE GRANADA

Evolución urbana y número de habitantes en la época islámica.

El engrandecimiento de la ciudad de Granada se inicia con la dinastía zīrī, cuyo fundador, Zāwī, comenzó a elevar construcciones en su solar hacia el año 403 = 1013, a la par que sus soldados levantaban viviendas. Acrecentóse por entonces al acogerse a ella los habitantes de la cercana Elvira, arruinada en 401 = 1010 [1]. Los monarcas Ḥabūs (416 – 1025 – 429 = 1038) y Bādīs (429 = 1038–467 = 1075) levantaron una muralla rodeando la ciudad y la alcazaba, de la que se conservan algunos restos [2]. Era ya entonces, en la segunda mitad

1 E. Lévi-Provençal, *Deux nouveaux fragments des «Mémoires» du roi zīride ʿAbd Allāh de Grenade* (Al-Andalus, VI, 1941, pp. 18-19).

2 *El alminar de la iglesia de San José y las primeras construcciones de los zīríes granadinos*, por Leopoldo Torres Balbás (Al-Andalus, VI, 1941, páginas 439-445).

del siglo XI, una extensa población, cuyo recinto, de perímetro bien definido, abarcaba 75 hectáreas.

Bajo los Almorávides fué Granada sede del gobierno de los dominios peninsulares de esa dinastía. En ella se establecieron Tamīm, hermano del califa ʿAlī b. Yūsuf, y más tarde el hijo de éste, Tāšufīn, gobernadores ambos de al-Andalus, y se acuñaron preciosos dinares [1]. Por entonces, el año 1126, numerosos mozárabes granadinos, abandonando sus casas y heredades, emigraron a Aragón con Alfonso I el Batallador, al retornar éste de la expedición en la que llegó hasta Salobreña. Se dice que 10.000 fueron los expatriados; parte de ellos serían probablemente vecinos de Granada [2].

En la época almohade no parece haber decrecido la importancia de esa ciudad, como lo indica el ser sus gobernadores hijos del sultán: Abū Saʿīd ʿUṯmān, que lo era de ʿAbd al-Mu'min, y, posteriormente, ʿAbd al-Wāḥid, proclamado séptimo monarca almohade en 620 = 1224, tras su estancia en Granada.

Al adueñarse de ella en 635 = 1238 Ibn al-Aḥmar, fundador de la dinastía nazarí, pasó a ser capital del último reino islámico de la Península. Por entonces comenzó a aumentar su población con musulmanes huídos de las ciudades conquistadas por los reyes cristianos. Según la *Historia de don Jaime el Conquistador* que figura como escrita por el mismo monarca, parte de los moros valencianos emigrados después de la conquista de Valencia, en 1238, marcharon a Granada [3].

Demuestra su crecimiento a fines del siglo XIII y principios del XIV la ampliación del anterior recinto con la agregación de dos arrabales cercados, el del Albaicín, extenso y populoso, a norte, y el meridional de Naŷd, cuyos huertos y

[1] *Decadencia y desaparición de los almorávides en España*, por don Francisco Codera (Zaragoza 1899), p. 8.

[2] *Documentos para el estudio de la reconquista y repoblación del Valle del Ebro* (Primera serie), por José María Lacarra, apud *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, v. II (Zaragoza 1946), pp. 513-514.

[3] *Historia del rey de Aragón don Jaime el Conquistador*, trad. al castellano y anotada por Mariano Flotats y Antonio de Bofarull (Barcelona 1848), capítulos CCXXXVII y CCXXXVIII, pp. 316-317 y 319.

jardines ponderan los escritores árabes. La cerca del primero, inexistente en 1281, estaba ya construída en 1327 [1]. La del último, encerrando también el arrabal de los Alfareros — *rabaḍ al-Fajjārīn* — debió de levantarse en el reinado de Muḥammad II (671 = 1273 - 701 = 1302), puesto que el nombre de éste figuraba en un azulejo de una de sus puertas, la del Pescado, demolida poco antes de 1840, y que se llamó en época cristiana Bibalachar, Bibmitre, Bibeltee y Bib Daralbaida (Puerta de la Casa blanca) [2], transcripción los tres primeros nombres de uno árabe de no fácil averiguación.

A fines del siglo XV la población de Granada crecía sin cesar, pero no por un aumento de vitalidad y riqueza, sino por la concentración en ella de gran parte de los musulmanes expulsados y de los fugitivos de los lugares que iba conquistando el Rey Católico. Protección tras sus muros buscaron en 1462 algunos de los moros salidos de Gibraltar después de su conquista [3]; en 1485, los habitantes de los castillos de Cambiles y Alhavar; al año siguiente los de Illora, Moclín y Montefrío;

[1] Cuando en junio de 1281 entró Alfonso X en la vega de Granada con sus hijos y Aškilūla y asentó su real cerca de la ciudad, el Albaicín no estaba cercado, según refiere la llamada «Cuarta crónica general»: «una cabeça que decían Aviezin la qual agora han metido en la cerca del muro de la villa, que entonces non era así» (*Continuación de la Crónica de España del arzobispo don Rodrigo Jiménez de Rada por el obispo don Gonzalo de Hinojosa*, apud *Colección de documentos inéditos para la Historia de España*, tomo CVI [Madrid 1893], cap. CCXLI, pp. 22-23). Como la atribución al obispo Hinojosa de esta Crónica es errónea (*Crónicas generales de España*, descritas por Ramón Menéndez Pidal, tercera edición [Madrid 1918], pp. 141-142), y desconocido su autor y la fecha de redacción, el dato de estar cercado el Albaicín cuando se redactaba no aclara la cronología de la muralla. Me señaló la noticia de esa *Crónica* sobre el Albaicín don Manuel Gómez-Moreno. El cercarse tardíamente el Albaicín contradice la afirmación hecha por Mármol y muy repetida luego, de formarse ese arrabal con los moros salidos de Baeza y Úbeda hacia 1226, cuando sus conquistas por Fernando III.

[2] Manuel Gómez Moreno, *Guía de Granada* (Granada 1892), pp. 223-224.

[3] José Antonio Conde afirma — *Historia de la dominación de los árabes en España* (Madrid 1874), cuarta parte, cap. VI, p. 269 — que al conquistar Sevilla Fernando III en 1248, muchos de sus habitantes aceptaron la protección de Ibn al-Aḥmar y fueron a tierra de Granada. El hecho es verosímil.

parte de los de Vélez Málaga en 1487 [1]. En 1489, evacuada por los musulmanes la región de Guadix, sus pobladores moros acudieron a Granada con sus bienes y provisiones [2]. Rotas las hostilidades en 1490 entre Boabdil y don Fernando, éste obligó a los mudéjares de las villas y ciudades del reino granadino ocupadas en anteriores campañas a salir de los recintos murados. Algunos permanecieron en los arrabales extramuros, pero otros fueron a acrecentar el no escaso número de refugiados en la capital islámica. Es probable que entonces, en vísperas de la extinción del islam español, Granada tuviera mayor número de habitantes que en el siglo XIV, época de máximo florecimiento de su reino, pero el aumento de los últimos años no era el de una ciudad floreciente, en pleno desarrollo, sino el angustioso de la rápida acumulación de fugitivos para cuya alimentación se contaba cada vez con más menguados recursos.

Número de combatientes granadinos.

No escasean las referencias acerca del número de pobladores y contingentes militares que Granada podía proporcionar. Cuenta Esteban de Garibay que los embajadores del rey don Jaime II de Aragón certificaron al papa Clemente V el año 1311, en el Concilio de Viena, que en esa fecha había en la ciudad de Granada 200.000 personas, de las que no se hallarían 500 que fuesen moros de natura, y no tuviesen madres, o padres, o abuelos cristianos; 50.000 eran renegados de la fe católica y pasaban de 30.000 los cautivos cristianos [3].

[1] Mosén Diego de Valera, *Crónica de los Reyes Católicos*, edic. y est. por Juan de M. Carriazo (Madrid 1927), pp. 208 y 212; *Historia de los Reyes Católicos don Fernando y doña Isabel*, escrita por el Bachiller Andrés Bernáldez, t. 1º (Sevilla 1870), pp. 214 y 227.

[2] *Fragmento de la época sobre noticias de los Reyes Nazaritas*, ed. A. Bustani (Larache 1940), pp. ٣٥-٣٧.

[3] Esteban de Garibay, *Compendio historial de las Chronicas y universal historia de todos los reynos de España* (Amberes 1571), cap. XL, p. 1368. Repiten la noticia el P. Juan de Mariana, en su *Historia General de España*, libro XXV, cap. XVI, t. II (Madrid 1733), p. 519, y Jerónimo Zurita, en *Anales de la Corona de Aragón*, t. IV (Zaragoza 1610), fº 314 *v*.

El egipcio ʿUmarī escribió en el siglo XIV que el Albaicín estaba muy poblado; de él salían 15.000 guerreros [1]. El cronista del condestable don Miguel Lucas de Iranzo afirma, para ensalzar el valor de su biografiado al entrar en expedición guerrera por la vega de Granada en 1462, que en esta ciudad 100.000 o más le habían de ser contrarios [2].

Un cuarto de siglo antes de la caída de Granada en poder de los Reyes Católicos otro egipcio, visitante de la ciudad, afirmó que su recinto tenía las dimensiones del de Damasco, pero estaba más densamente poblado; había en ella 80.000 ballesteros [3]. Luis del Mármol, poco más de un siglo después, da para los defensores de Granada en fecha cercana a 1476, en el reinado de Abū-l-Ḥasān, las cifras, mucho más modestas, de 8.000 caballos y más de 25.000 ballesteros [4].

Hernando de Baeza, secretario de Boabdil, habitante en Granada en los últimos tiempos de la dominación islámica, testigo excepcional por ello y digno de crédito, refiere que en 1478 Abū-l-Ḥasan quiso reconocer la gente de a caballo de su reino. Convocada, desfilaron en días sucesivos del mes de junio por entre la entrada a la Huerta del Rey — el Generalife — y una estancia donde estaba el monarca — sin duda en la Torre de los Picos o en sus inmediaciones — cuatro mil de a caballo y setecientas lanzas, criados del rey [5].

1 Ibn Faḍl Allāh al-ʿUmarī, *Masālik el Abṣār fi Mamālik el Amṣār*, I, *L'Afrique, moins l'Egypte*, trad. Gaudefroy-Demombynes (París 1927), p. 233. Copia el dato, como otros muchos de al-ʿUmarī, Qalqašandī a comienzos del siglo XV (Luis Seco de Lucena Paredes, *Un tratado árabe del siglo XV sobre España*, Granada 1942, p. 15).

2 *Hechos del Condestable don Miguel Lucas de Iranzo*, edic. de Juan de Mata Carriazo (Madrid 1940), p. 86.

3 G. Levi Della Vida, *Il regno di Granata nel 1465-66 nei ricordi di un viaggiatore egiziano* (Al-Andalus, I, 1933, p. 321).

4 *Historia del rebelión y castigo de los moriscos del reyno de Granada*, por Luis del Mármol Carvajal, seg. edic., I (Madrid 1797), p. 31.

5 Hernando de Vaeça, *Las cosas que pasaron entre los Reyes de Granada*, apud *Die letzen Zeiten von Granada*, por Marc Jos. Müller (Munich 1863), pp. 72-73; *Relaciones de algunos sucesos de los últimos tiempos del reino de Granada*, Bibliófilos Españoles (Madrid 1868), pp. 17-18.

Al gran número de los habitantes de Granada alude Nicolás de Popielovo, viajero por la Península en 1484; de una sola de sus calles, asegura, se podían sacar 1.000 ballesteros y 60.000 hombres de toda la ciudad [1]. Los 1.000 ballesteros de Popielovo se convierten en 30.000, salidos de una calle del Albaicín y de sus callejuelas inmediatas, en el relato de Antonio de Lalaing, señor de Montigny, visitante de Granada en 1502 [2].

Alonso de Palencia supone llegaban en 1486 a 20.000 los valientes guerreros del Albaicín adictos a Boabdil [3], mientras el anónimo continuador de la *Crónica* de Pulgar estima que podría haber entonces en dicho arrabal granadino «hasta tres mil o tres mil quinientos vecinos, toda gente belicosa y feroz, aunque la mayor parte labradores» [4].

Para el Cura de los Palacios pasaban de 40.000 los vecinos de Granada cuando su conquista [5]. Lucio Marineo Sículo afirma que dentro de sus muros vivían casi doscientas mil almas [6], y Pedro Mártir de Anglería le sobrepasa aún al decir, en carta escrita el 24 de junio de 1490 desde el campamento frente a Granada sitiada, que «atendiendo a la edad de los hombres aptos para la guerra, se calcula que había en esta ciudad unos ciento cincuenta mil» [7]. Una vez más vemos el aumen-

1 *Viajes de extranjeros por España y Portugal en los siglos XV, XVI y XVII*, colección de Javier Liske, traducidos del original y anotados por F. R. (Madrid, s. a.), p. 49.

2 *Collection des voyages des souverains des Pay-Bas*, editados por M. Gachard, t. I (Bruselas 1876), p. 205.

3 *Guerra de Granada*, escrita en latín por Alonso de Palencia, trad. castellana por D. A. Paz y Melia, t. V (Madrid 1909), p. 237. Palencia estimaba a Granada «la primera metrópoli de Europa» (Universidad de Granada, *Anales de Filosofía y Letras*, 1929, pp. 93-111).

4 *Crónicas de los Reyes de Castilla*, t. III (Biblioteca de Autores Españoles, t. LXX), Madrid 1878), p. 514.

5 *Historia de los Reyes Católicos*, I, pp. 304-305. Méndez Silva, a mediados del siglo XVII, calculaba sus moradores cuando la conquista en 70.000.

6 Lucio Marineo Sículo, *De las cosas memorables de España* (Alcalá de Henares 1530), fº 177 *r*.

7 *Documentos inéditos para la Historia de España*, t. IX, *Epistolario de Pedro Mártir de Anglería* (Madrid 1953), p. 156.

to desaforado del número de enemigos para acrecentar la hazaña de su vencimiento.

El citado Hernando de Baeza nos proporciona un dato acerca de la caballería que defendía Granada. Por las razones expuestas debe concedérsele fe: 1.250 eran los jinetes de que disponía Boabdil cuando los monarcas Católicos asentaron su real en la vega, de los que al tiempo de la rendición no se hallaron más de 150 [1]. Contra no muy crecidas fuerzas de caballería lucharon, pues, los castellanos.

Jerónimo Münzer, visitante de Granada a fines de 1494, dos años después de su conquista, no creía que ni en Europa ni en África hubiese ciudad mayor; en su judería habitaban unos 20.000 israelitas [2]; durante el sitio llegaron a congregarse dentro de sus muros 200.000 hombres armados procedentes de diversos lugares, que en tal número salieron en una ocasión contra el ejército cristiano [3]. El testimonio es valioso tan sólo como estimación de la magnitud de la ciudad andaluza, pues el viajero alemán conocía varias grandes de su patria, Francia e Italia, entre ellas Milán y Colonia, y acababa de visitar Barcelona y Valencia, emporios entonces del comercio marítimo español.

A mediados del siglo XVI, Pedro de Medina juzgaba a Granada la mayor ciudad de España, de la que en el tiempo de los reyes moros salían 50.000 hombres de pelea, y «avía tan gran multitud de personas que pasavan de quatrocientas mil ánimas» [4].

Bermúdez de Pedraza, en la primera mitad del siglo XVII,

[1] Müller, *Die letzen Zeiten von Granada*, p. 93; *Relaciones de algunos sucesos de los últimos tiempos del reino de Granada*, pp. 41-42. Lucio Marineo Sículo — *De las cosas memorables de España*, f° 177 *r* — escribió que de casi 5.000 jinetes que había en Granada al comenzar el asedio, apenas quedaban 300 en el momento de la rendición.

[2] Expulsados los israelitas, sus casas fueron entregadas a los cristianos que en la ciudad quisieron fijar su residencia (*Epistolario de Pedro Mártir de Anglería*, p. 172).

[3] Jerónimo Münzer, *Viaje por España y Portugal, 1494-1495* (Madrid 1951), pp. 38 y 44.

[4] Obras de Pedro de Medina, «Clásicos españoles», I edic. González Palencia (Madrid 1944), *Libro de grandezas y cosas memorables de España*, pp. 189-190.

repite la cifra de los 200.000 habitantes de la Granada islámica [1], de acuerdo con Garibay, Zurita, Mariana, Münzer y Lucio Marineo Sículo. Copiada de unos a otros, gozaba de singular predilección.

A Lafuente Alcántara, próximo ya a nosotros, los doscientos millares le parecieron pocos, por lo que acepta los 400.000 individuos de Pedro de Medina, añadiendo que en el Albaicín había en época islámica 10.000 vecinos. En la página siguiente añade que «el casco de Granada contiene hoy [el libro se imprimió en 1843], según las más acertadas noticias estadísticas, 10.041 casas y de 50.000 a 60.000 almas» [2]. Unos cuantos minutos de reflexión, comparando la superficie ocupada entonces por Granada con la de su recinto islámico, le hubiera bastado para darse cuenta de la enormidad de su evaluación, por grande que se suponga la densidad humana de la medieval comparada con la del siglo XIX [3].

Número de viviendas.

Sobre el número de casas de la Granada nazarí no son más prudentes los cálculos. Zurita escribió que en el reinado de Abū l-Ḥaŷŷāŷ (Yūsuf I), es decir, a mediados del siglo XIV, había en Granada sesenta mil casas [4]. Hurtado de Mendoza añade otras diez mil: «quando estaba en mayor prosperidad, tenía setenta mil casas, según dicen los Moros» [5]. Un francés asistente a la toma de Granada en 1492, escribía pocos días después

[1] Francisco Bermúdez de Pedraza, *Historia Eclesiástica, principios y progresos de la ciudad y reliquia católica de Granada*, Primera parte (Granada 1638), cap. xx. Del Albaicín dice que según «los naturales antiguos, había en su tiempo diez mil vecinos» (primera parte, cap. xxviii).

[2] M. Lafuente Alcántara, *El libro del viajero en Granada* (Granada 1843), pp. 3, 12 y 13.

[3] Prestigiosos publicistas han repetido recientemente esas enormes cifras de habitantes de la Granada islámica.

[4] Zurita, *Anales de la Corona de Aragón*, IV, lib. XX, cap. xlii, fº 314 *v.*

[5] Don Diego Hurtado de Mendoza, *De la guerra de Granada*, edic. crítica preparada por don Manuel Gómez-Moreno, *Memorial Histórico Español*, XLIX (Madrid 1948), p. 8.

haber *en elle plus de cinquante mille maisons notables sans les petis edifices, et laquelle estoit plaine de peuple quasi innobrable, et de LX et X mille lestes armées ou environ»* [1].

El número de casas del Albaicín a fines del siglo XV las calculaba Zurita en 500 [2], cifra bien lejana de la de más de 14.000 de Münzer, al que aseguraron exceder las de Granada de 100.000, cosa posible, dice, por su pequeñez [3].

Dato interesante para alcanzar idea aproximada de la densidad de la Granada islámica figura en un documento redactado en los días inmediatos a la conquista. Propónese en él, lo que no llegó a realizarse, destinar a morería capaz de quinientos vecinos mudéjares «todo lo que entra desde la puerta de Bibarrambla hasta la puerta de Bibamazda, que sale por una parte al adarve (la muralla) y por la otra parte al Hatabín (la actual plaza Nueva) y a la calle de Elvira, y por la otra parte al Zacatín y por la otra parte a la calle donde mora el corregidor y don Alonso Venegas e Pedro de Zafra, quedando para los cristianos la plaza de Bibarrambla y todas las calles públicas de la ronda y del Zacatín y Hatabín y calle de Elvira y la calle donde mora el corregidor y los ya dichos» [4].

Superficie urbana y cálculo demográfico.

La madīna de Granada, es decir, la ciudad murada de los siglos XI y XII, ocupaba una superficie de 757.875 metros —

[1] Cuaderno impreso en letra gótica, fechado en Granada el 10 de enero de 1492, que se conserva en la Biblioteca universitaria de esa ciudad. Lo publicó don Miguel Garrido Atienza, *Las capitulaciones para la entrega de Granada* (Granada 1910), p. 317.

[2] *Historia del rey don Fernando el Católico*, por Jerónimo Zurita (Zaragoza 1580).

[3] Münzer, *Viaje por España*, pp. 40 y 43.

[4] Arch. de la Casa de Zafra, Carpeta C, nº 4, doc. titulado «Cosas que se platicaron después de la capitulación sobre el apartamiento de los moros». Lo han publicado: Garrido Atienza, *Las capitulaciones para la entrega de Granada*, p. 142, y M. Gaspar Remiro, *Granada en poder de los Reyes Católicos (años 1492-1494)*, Granada 1912, p. 45.

75 hectáreas —, a la que corresponden 4.406 casas y 26.436 individuos [1].

Del siglo XIII al XIV se acrecentó la ciudad con los arrabales del Albaicín — 419.737 metros [2] — y de al-Fajjarīn y Naŷd — 421.400 — y con el recinto de la Alhambra — 105.850 —. Del Albaicín consta por repetidos testimonios que sus casas eran reducidísimas y estaban muy apretadas [2]. A causa de ello calculamos su superficie media y la parte proporcional por espacios libres y edificios no habitados, en 160 metros, lo que supone para ese arrabal 2.623 casas y 15.740 habitantes. En cambio, en los de mediodía, al-Fajjārīn y Naŷd, que se extendían hasta el Genil, había huertas grandes, cuya

[1] En la Alcazaba qadima o vieja había dos huertas — no serían las únicas — y un cementerio en la primera mitad del siglo XV (Luis Seco de Lucena, *La sultana madre de Boabdil*, apud AL-ANDALUS, XII, 1947, pp. 362, 372 y 378). L. Marineo Sículo escribía en los años iniciales del siglo XVI que gozaban muchas casas de Granada «de huertas y árboles, que dan fruto que llaman limones, y algunas otras (aunque pocas) tienen cidros y naranjos» (*De las cosas memorables de España*, en *Viajes por España de Jorge de Einghen...*, trad. por don Antonio María Fabié, «Libros de antaño», VIII [Madrid 1879], p. 559). De acuerdo con estos datos, no únicos respecto a la existencia de huertos y jardines intramuros, hubiéramos debido aumentar la superficie de la vivienda media de su *madīna*, pero no lo hacemos por preferir que nuestros cálculos, en este caso, pequen más por excesivos que por cortos. — Del recinto de Granada en la época musulmana se han publicado varios planos: Luis Seco de Lucena, *Plano de Granada árabe* (Granada 1910); en la p. 618 de *Granada y sus monumentos árabes* (Málaga 1875), por José y Manuel Oliver Hurtado, y en el artículo de Luis Seco de Lucena Paredes, *Las puertas de la cerca de Granada en el siglo XIV* (AL-ANDALUS, VI, 1942, p. 441 [tan sólo el recinto del siglo XI]). — Para la medición de la superficie intramuros de la Granada medieval, utilizamos el plano del Instituto Geográfico y Estadístico a escala 1 : 4.000. — Para la justificación del cálculo de número de habitantes por hectárea, véase *Extensión y demografía de las ciudades hispanomusulmanas*, por Leopoldo Torres Balbás, apud *Studia Islamica*, fasc. III, París 1955, pp. 42-54.

[2] Arrabal muy poblado, dice al-ʿUmarī, era el del Albaicín (*Masālik al-Abṣār*, trad. Gaudefroy-Demombynes, p. 233). En su periferia, en la que después de la conquista cristiana fué colación de San Gregorio, había en los últimos tiempos islámicos una casa con «un jardín de naranjos, que en arávigo el dicho jardín se dize Abeztena» (*Las aguas del Albaicín y Alcazaba*, por Miguel Garrido Atienza, Granada 1902, p. 27, n. [1]).

belleza y frondosidad ponderan escritores árabes y cristianos: la de ʿIṣām, las de al-Manŷara mayor y menor y las de al-Fajjārīn, en las que dícese acostumbraban pasar el estío los reyes moros [1]. Estos dos arrabales, poco poblados sin duda, estaban protegidos a sur por la muralla antes citada, en la que se abrían las puertas Bibalachar y Bīb al-Naŷd, llamadas luego del Pescado y de los Molinos, respectivamente. Más allá de la última no se conserva memoria de muralla que la protegiese por ese lado de sudeste; probablemente el cerramiento sería de tapias. Para medir la superficie de estos arrabales se supone que el muro que los limitaba a oriente unía la puerta de los Molinos con la de Siete Suelos [2]. Dentro de ellos quedaban, pues, la colina de la Alhambra — *al-Sabīka* —, con el cementerio islámico que se extendía por la falda del barranco que la divide, desde la actual puerta de las Granadas hasta la de Xarea o de la Explanada, hoy llamada de la Justicia. Por la escasa densidad de construcciones de estos lugares asignamos una superficie de 450 metros para su vivienda media y parte proporcional de espacios no habitados; de acuerdo con ella, tendrían 936 casas y 5.616 habitantes.

Respecto al recinto de la Alhambra, hay una noticia de época ya cristiana capaz de orientarnos acerca de su población. Fer-

[1] Se extendían desde el Realejo y la actual calle de Santiago hasta la carrera del Genil, y desde la puerta de Bibalachar o del Pescado hasta el castillo de Bibataubín, comprendiendo los terrenos en los que se edificaron los conventos de Santa Cruz — más tarde Santo Domingo — y Santiago (Gómez Moreno, *Guía de Granada*, pp. 215 y 224; Luis Seco de Lucena Paredes, *Documentos árabes granadinos*, II [Al-Andalus, IX, 1944, pp. 122-131]). — El Realejo llamábase ya así en 1501; descríbese entonces como una plaza en la que el rey moro hacía correr los toros y jugar las cañas; en ella había una casa de piedra desde la que las damas contemplaban esos juegos (*Voyage de Philippe le Beau en Espagne*, en 1501, por Antoine de Lalaing, señor de Montigny, en *Collec. des voyages des souverains des Pay-Bas*, publicados por Gachard, I, p. 207). Navajero decía en 1526 que el Realejo era un barrio o arrabal de casas, algunas muy hermosas, extramuros (Nauagerii, *Opera omnia*, p. 367, y *Viajes por España de Jorge de Einghen*, edic. Fabié, pp. 287 y 399).

[2] Gómez Moreno, *Guía de Granada*, p. 229. No hay dato alguno que permita sospechar se uniera a la muralla meridional de la Alhambra otra que fuera a parar a la puerta del Pescado. Sin embargo, se dibuja a capricho en alguno de los planos citados.

nando de Zafra propuso a los Reyes Católicos labrar casas en su interior, en las que habitasen 150 a 250 vecinos, para lo cual, escribe, había asaz lugar. Debieron de aceptar, pues precisamente 150 vecinos pobres se contaban en 1581 y otros tantos persistían a mediados del siglo XVIII [1]. Tenida cuenta del número grande de mujeres y servidores que habría en los Cuartos reales y en las viviendas inmediatas, la guarnición militar y las reducidas dimensiones de la mayor parte de las casas allí excavadas, no parece exagerado calcular éstas en 200, en otras tantas las familias y en 1.200 los pobladores de la Alhambra [2].

En las 170 hectáreas comprendidas dentro de los muros bermejos de Granada en los siglos XIV y XV habría, pues, alrededor de 8.165 viviendas, en las que se albergarían unas 50.000 almas. Cifras éstas bastante próximas a las de 10.041 casas y 56.000 a 60.000 habitantes que cómputos más precisos, antes aludidos, asignan a Granada para los últimos años de la primera mitad del siglo XIX. La relativa aproximación entre unas y otras, a 500 años de distancia, creemos que refuerza la verosimilitud de las cifras más viejas, ya que entre la extensión de Granada en los siglos XIV y XV, conocida por su recinto murado, y la que tenía en 1850, la diferencia no es mucha. Si algunos barrios, como el Albaicín y la Alcazaba, estaban hace cien años en parte despoblados, en el centro de la ciudad había casas de tres y cuatro pisos y mayor densidad humana, y en los nuevos arrabales extramuros de las Angustias, la Magdalena, San Lázaro, San Ildefonso y parte del de San Justo, habitaban gran número de vecinos.

Evolución urbana y proceso demográfico desde 1492 a 1850.

Escasos son los datos conocidos sobre las variaciones de la demografía granadina a consecuencia de la conquista. Los Re-

[1] Gómez Moreno, *Guía de Granada*, p. 28.

[2] Fernando del Pulgar afirma que, rendida Granada, el conde de Tendilla «quedó en el Alhambra con quinientos caballeros y mill peones» *(Crónica de los Reyes Católicos*, edic. por Juan de Mata Carriazo, vol. II [Madrid 1943], p. 98).

yes Católicos se adueñaron de una ciudad en la que el hambre y la guerra debían de haber producido bastantes claros.

Un documento inmediatamente posterior a la capitulación se refiere a la existencia en el Albaicín de 400 casas deshabitadas [1]. No pasado un año de la entrega, Hernando de Zafra escribía a los Reyes Católicos, con fecha, al parecer, de 9 de diciembre de 1492: «Los Abencerrajes llevaron sus mujeres al Alpujarra, después de haber vendido aquí todas sus haciendas; aderezan para partir en fin de marzo, y a mi ver toda la más de la gente hace talegas para partir para este tiempo. Y crean Vuestras Altezas que, venido el verano, no quedarán aquí, ni aún creo que en el Alpujarra, sino labradores y oficiales, que, a lo que veo, todos los más están de camino; y no por malas obras que reciban, que creo que nunca gente se trató mejor desde que el mundo es mundo» [2].

Obligados los mudéjares granadinos en 1499 a tornarse cristianos o a emigrar, bastantes optaron por la expatriación En un acta del cabildo celebrado por el Ayuntamiento de la ciudad el 6 de diciembre de ese año, se dice que los barrios de la Alcazaba, de la Puerta de Elvira y de Axares estaban despoblados, con muchas de sus casas vacías, por lo que se llevaban puertas, tejas y maderas, acordándose poner guardias que lo impidieran. Pero la mayor despoblación y ruina era la del Albaicín, donde gran cantidad de viviendas convirtiéronse en solares y los jardines en eriales [3].

Hacia 1567, en vísperas de la rebelión, muchos moriscos de las alcarrias de la Vega, del valle y de las Alpujarras se habían entrado a vivir en el Albaicín con sus casas y familias, dejando sus labores y granjerías, y se les ordenó regresar a su lugar de procedencia. Afirmaban ir a Granada huyendo de los malos

[1] Doc. cit. del Arch. de la Casa de Zafra, Carpeta C, nº 4, publicado por Garrido Atienza y Gaspar Remiro.

[2] Salvá y Sáinz de Baranda, *Colec. de Docs. inéd. para la Hist. de Esp.*, XI, pp. 503-504; *Fragmento de la época sobre noticias de los Reyes Nazaritas*, ed. A. Bustani (Larache 1940), pp. ٤٣-٤٥.

[3] Garrido Atienza, *Las aguas del Albaicín y Alcazaba*, pp. 21, n. (2), y 66-67.

tratos de que eran víctimas. Tal vez se cumplió, al menos parcialmente, la orden de retorno a sus hogares, pues al año siguiente se vuelve a aludir a casas yermas en el famoso barrio granadino [1].

Las cifras de diez mil moriscos útiles para pelear sólo dentro del Albaicín en el año 1569 y de más de 7.500 casas de ellos en el mismo, dadas por el marqués de Mondéjar en una «Memoria» a Felipe II, parecen ser deliberadamente exageradas para aumentar la magnitud del riesgo corrido y la importancia de los servicios prestados por el aristócrata [2].

Según un censo de 1587 Granada tenía en esa fecha 23 pilas o parroquias, y 8.737 vecinos. Las menos pobladas eran Santa Isabel (40 v.), San Gregorio (65), San Bartolomé (70) y San Luis (79), estas tres últimas en el Albaicín. Las de San Salvador y San Cristóbal, en el mismo barrio, tenían 365 y 157, respectivamente. Los vecinos del Albaicín eran, pues, 736, y 170 los de Santa María de la Alhambra. Dos censos poco posteriores, el del Repartimiento de 8 millones en 1590 y años siguientes, y uno de 1594, dan para los vecinos de Granada cifras tan distantes como son las de 9.705 y 13.757 pecheros [3].

Los granadinos abandonaban los barrios altos para ir a habitar a los nuevos extendidos por la parte llana, junto a la vega. A principios del siglo XVII, el doctor y canónigo de la iglesia catedral Francisco Salinas, en memorial dirigido a Felipe III, decía del Albaicín que «por su situación en lugar muy alto, sano y aireado, de mucho sol, agua, frescuras de cármenes, hermosas y agradables vistas, que por tal lo eligieron los moros para su

[1] Mármol, *Historia del rebelión*, I, pp. 166-167, 170, 203, 206 y 406-407.

[2] *L'Espagne au XVIe et au XVIIe siècle*, por Alfred Morel-Fatio (Heilbronn, 1878), pp. 16, 19, 20 y 53. Al autor de la *Historia de la Casa de Mondéjar*, lib. V, cap. 26, le pareció, probablemente, que debía de aumentar el número de moriscos del Albaicín hasta 17.000, para mayor gloria del Marqués (*ibidem*, p. 93).

[3] *Censo de población de las provincias y partidos de la Corona de Castilla en el siglo XIV* (Madrid 1829), pp. 86, 247 y 375.

regalada vivienda, antes edificado y poblado de casas que se habían caído, estaba a punto de quedar perdido». Como remedio proponía al monarca que hiciese merced a los vecinos «de los sitios y casas que están caydas», lo mismo que en el barrio de la Alcazaba, pues la gente se iba a vivir a lo llano, a causa de «el uso de tantos coches» que en la ciudad había; solicitaba del Rey el buen canónigo impidiese que la población siguiera extendiéndose por las huertas. Atendiendo al «Memorial», por real cédula de 1622 facultóse a la Junta de Población, a la que estaban confiados los bienes confiscados a los moriscos, para hacer merced a esos vecinos de los sitios y casas caídas «del dicho Albaycín, pues con esto se aumentará la dicha población»; sitios y solares que se dieron a censo, con la obligación de «labrarlos e edificarlos conforme a la traza que está dada o se diere a vuestra satisfacción del maestro mayor del Alhambra de esa ciudad, o del maestro y oficiales que para ello nombráredes» [1].

En el primer cuarto del mismo siglo XVII creció el número de viviendas de la ciudad, al mismo tiempo que se realizaban importantes reformas urbanas [2], a pesar de que en 1610 salieron de ella, según un contemporáneo, «seiscientas casas de moriscos, gente rica y poderosa» [3]. Pocos años después Méndez Silva suponía habitada Granada por 18.000 vecinos [4].

Antes de mediar el siglo XVII, Bermúdez de Pedraza decía que el Albaicín, «ahora casi destruído», tendría cuatro mil vecinos [5].

Seguía la despoblación de dicho barrio en 1721, fecha de una cédula real, dirigida al canónigo don Francisco de Peralta,

1 Garrido Atienza, *Las aguas del Albaicín y Alcazaba*, pp. 68-70.

2 *La puerta del antiguo Rastro de Granada*, por E. O. D. (*Cuadernos de Arte*, Facultad de Letras de Granada, vol. II, 1937, pp. 405-411).

3 Francisco Henríquez de Jorquera, *Anales de Granada*, edic. Marín Ocete (Granada, 1934), p. 565.

4 *Población General de España*, por Rodrigo Méndez Silva (Madrid 1645), f° 114 *v*. La primera edición, de 1645. Inmediatamente antes escribe que «llegó a tener en tiempo de Agarenos setenta mil moradores».

5 Bermúdez de Pedraza, *Hist. Eclesiástica... de Granada*, Primera parte, cap. XXVIII.

contestación a el «Memorial» elevado al Monarca por el abad y canónigos de la colegial del Salvador, exponiendo que cada día se experimentaba mayor ruina en los barrios del Albaicín, despoblándose por falta de agua, a causa de su mala administración y sustracciones [1]. Dos años después, en 1723, reputábase la población de Granada en 10.072 vecinos [2].

En los años finales del siglo XVIII la decadencia de la industria de la seda y de su antes floreciente comercio se reflejaba en la de la ciudad [3]. Según dice fray Antonio de la Chica Benavides en su *Gazetilla Curiosa* o *Semanario Granadino*, publicado en 1764, habitaban en las cuatro parroquias del Albaicín 1.120 vecinos, incluídos los de la alquería del Fargue, repartidos en 770 casas y 75 cuevas; en la Alcazaba, en otras tantas parroquias, las casas eran 771 y 1.202 los vecinos.

La pérdida de las colonias americanas en el primer cuarto del siglo XIX arruinó la industria granadina de la fabricación de cintas, antes próspera por su exportación a ellas [4]. También sufrió del cese de la de aceite. Poco antes de mediar el siglo, el *Diccionario* de Madoz dice que las casas de Granada, «según las más acertadas noticias estadísticas», eran 10.041, y los datos oficiales suponíanlas habitadas por 14.225 vecinos y 61.610 almas [5]. Según nuestros cálculos antes expuestos tales eran, con escasa diferencia, el número de viviendas y de pobladores que 500 años antes, en 1350, en el momento de máximo esplendor de su pasado islámico, tenía la ciudad. — L. T. B.

[1] Garrido Atienza, *Las aguas del Albaicín y Alcazaba*, pp. 75-76.

[2] Ricardo Martorell Tellez-Girón, *Aportación al estudio de la población de Madrid en el siglo XVII* (Madrid 1930), p. 105.

[3] *Paseos por Granada*, por el Doctor don Juan Velázquez de Echevarría (Granada 1767), p. 99.

[4] *Granada en 1830 por Henry David Inglis*, trad., prólogo y notas de Alfonso Gámir Sandoval (Granada 1955), p. 57.

[5] *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España*, por Pascual Madoz, t. VIII (Madrid 1847), pp. 505 y 547.

NICHOS Y ARCOS LOBULADOS [1]

A Mlle Margarita Van Berchem, que al desenterrar las ruinas de Sedrata nos revela el secreto de una ciudad oculta desde hace cerca de mil años bajo las arenas del desierto.

Es siempre interesante seguir la evolución de un arte desde sus primeras formas ingenuas y toscas, y ver cómo se van transformando con más o menos rapidez hasta adquirir perfección y belleza. No lo será menos analizar el proceso inverso de su declinación, sobre todo si, llegadas a una última fase de barbarie y desarticulación, las vemos dar origen a otras nuevas y muy lejanas, en apariencia, de sus antecesoras.

En pocos ciclos de arte es posible seguir el caminar de las formas por esas opuestas vertientes con la claridad que en el de comienzos de la Edad Media, a continuación del romano de Occidente. No se extingue este arte imperial, como suele ocurrir, suplantado por otro más acorde con la sensibilidad del momento, expresada en moldes nuevos; en plena y secular descomposición, va desapareciendo sin que el vacío que deja lo colme una nueva fase artística. Desde el siglo IV hasta el renacimiento románico del XI tan sólo se encuentran en el occidente europeo, excepto en la España islámica, reflejos esporádicos, sin consecuencias, del arte oriental, que se transforma, pero no declina como el de aquél. La tesis de las aportaciones de los pueblos bárbaros es hoy insostenible, respecto sobre todo a las artes llamadas mayores, después de las investigaciones y estudios de los últimos años. Si aún hablamos de arquitecturas lombardas, francas y visigodas, siguiendo la nomenclatura tradicional, es con referencia a las épocas de dominación de esas dinastías de origen foráneo, pero no a que en ellas existan elementos importados por los pueblos invasores.

[1] Las páginas siguientes han sido sugeridas por estudios de los señores Marçais y Sauvaget citados en ellas.

Se ha estudiado detenidamente en muchos aspectos e intentado explicar por muy diversas causas el paso de la Europa occidental, con su elevado nivel de civilización y su admirable desarrollo urbano bajo el imperio de Roma, a la Europa bárbara; pero falta por analizar en conjunto, en esa parte de la cuenca mediterránea, el rápido proceso paralelo de desintegración artística tras el que surge el arte medieval. Acostúmbrase a extender al imperial de Roma una esquela de defunción demasiado prematura, sin tener en cuenta, como se va viendo con mayor claridad cada día que pasa, su lenta, pero no infecunda, descomposición, origen de nuevas formas de gran vitalidad y espléndido y tardío desarrollo.

En las páginas siguientes intento aportar una pequeña contribución al estudio del paso de una de esas formas del arte romano, extendido con caracteres de uniformidad por todos los dominios imperiales, a otra medieval que, a primera vista, no parece guardar relación con ella. El tema me atrae desde hace tiempo y no es la primera vez que de él me ocupo. He procurado reunir el suficiente número de reproducciones para que la derivación de unas a otras formas pueda seguirse gráficamente, lo que es siempre mucho más convincente que cualquier razonamiento escrito.

Si en el vasto acervo artístico del pasado hay obras dotadas de tan excelsas cualidades que su contemplación colma toda nuestra inquieta curiosidad hasta hacernos olvidar la pregunta de cómo pudo realizarse el milagro de su alumbramiento, otras muchas, desprovistas de esa virtud, tan sólo logran interesarnos en su aspecto histórico, consideradas como eslabones de una cadena, justificados por los anteriores y que explican a su vez los siguientes. Muchos son los que faltan para el conocimiento de cualquier proceso del pasado, y así la historia artística presenta innumerables soluciones de continuidad que la investigación moderna, con su pasión analítica, va intentando llenar día tras día, a base de hipótesis cuando, borrada toda huella, carecemos de datos para su reconstrucción. Su planteamiento es útil, siempre que no se presenten como verdades inconcusas. Las sucesivas y contradictorias hipótesis de Strzygowski, por ejemplo, contri-

buyeron al más perfecto conocimiento de los orígenes del arte medieval. La facultad del famoso investigador para sustituir por otras nuevas las teorías que poco antes había enunciado y defendido con convicción y entusiasmo grandes, fué, sin pretenderlo su autor, una excelente lección de cautela científica. La multiplicidad de épocas y ciclos artísticos a los que se atribuyeron razonadamente años atrás por numerosos arqueólogos las famosas ruinas del palacio sirio de Mašatta [1], trasladadas en parte al museo de Berlín y hoy en lugar ignorado de Rusia, enseñan también lo fácil que es errar cuando, a falta de datos firmes, nos lanzamos por el sugestivo, pero siempre peligroso campo de las hipótesis.

Nichos romanos y bizantinos de concha y arcos de lóbulos.

La arquitectura romana imperial empleó profusamente los nichos para animar y enriquecer los muros interiores y exteriores de sus construcciones. Interrumpían su monótona desnudez y creaban fuertes contrastes de luz y sombra, al mismo tiempo que servían de cobijo a estatuas que en ellos quedaban bien incorporadas al edificio. La planta de los nichos era rectangular o semicircular. En el primer caso, los cubría un dintel o un arco; éste, arranque de una bovedita ahuecada en forma de cuarto de esfera, siempre a los segundos. Para su decoración se acostumbraba labrar su intradós en forma de valva de una concha de molusco del género *pecten*, hendida por surcos cóncavos radiales. Era cuna y símbolo de Venus para los romanos; más tarde se llamó entre nosotros concha de peregrino por servir de emblema a los que acudían a Compostela. Unas veces se labraba la valva de la concha con la charnela en lo alto, en la clave del arco de cabeza del nicho, y entonces semejaba una pequeña

[1] K. A. C. Creswell, *Early Muslim Architecture*, I (Oxford 1940), páginas 390-405. Strzygowki, entre otros, atribuyó las ruinas de Mašatta al siglo IV. Muchos arqueólogos las fecharon en distintas épocas entre ese siglo y el VIII, data fijada por Herzfeld y hoy admitida por todos.

bóveda de gallones (lám. 1), muy usadas por la arquitectura romana desde la época de Adriano, y de las que existen varios ejemplares en las ruinas de la *villa* de ese emperador en Tívoli. Con mayor frecuencia se disponía la valva con la charnela en la parte inferior, con lo que los surcos que de ella arrancaban divergían hacia el arco semicircular de cabeza del nicho. El fondo de los nichos suele ser plano y más saliente que la valva, algo aplastada, de la concha, para disminuir su concavidad. El arco de cabeza casi siempre aparenta estar apeado en dos columnitas empotradas o en pilastras.

En la arquitectura romana de Siria, los nichos son abundantísimos y casi todos cúbrense con bóveda de *pecten* [1].

El tema del nicho en la forma descrita se prodigó en las obras de las llamadas artes menores o industriales, sobre todo en los últimos tiempos del imperio romano de Occidente, de cuyo arte lo heredó el bizantino.

No es fácil saber si los nichos pasaron de la decoración arquitectónica a ornamentar esas otras obras menores o si el camino recorrido fué el inverso.

En Rávena hay una serie de sarcófagos de mármol de arte selecto, de los siglos V al VII, en los que puede seguirse la evolución del tema, muy repetido en las obras artísticas de esa ciudad. Las aristas radiales que separan los surcos o hendiduras de las valvas de algunos de los nichos que las decoran, se unen en un pequeño arco en plano inferior al del semicircular de cabeza, pero en otros llegan hasta él y entonces su intradós se recorta como un verdadero arco de lóbulos, mientras las molduras que forman sus arquivoltas mantienen la forma semicircular (lám. 2). En uno de esos sarcófagos, el de San Barbaziano en la catedral de Rávena, de comienzos del siglo VI, en lugar de aristas son planos triangulares los que separan los gallones, y el arco de cabeza, desprovisto de guarnición, es un verdadero arco de lóbulos entre pequeños segmentos rectilíneos correspondientes a los planos

[1] Muchos ejemplos pueden verse en las obras de Howard Crosby Butler, *Aucient Architecture in Syria* (Leyden 1907, 1914, 1915) y de Daniel Krencker y Willy Zschietzschmann *Römische Tempel in Syrien* (Berlín y Leipzig 1938).

triangulares [1] (figs. 1 y 2). La evolución, pues, del nicho cubierto con valva de *pecten* y arco semicircular al de la misma forma, pero acusados los surcos de la valva en forma de arco de lóbulos, está ya realizada en ese sarcófago de Rávena (lám. 2).

Fig. 1. — *Rávena* (Italia). Detalle del sarcófago de San Barbaziano (comienzos del siglo V).

Dibujo de M. Hernández Serrano.

Fig. 2. — *Rávena* (Italia). San Apolinar, extramuros. Detalle del sarcófago del arzobispo Juan V (607-613).

Dibujo de M. Hernàndez Serrano.

Sin la concha, plano su fondo, pero trasdosado con molduras semicirculares, se representaron arcos decorativos de lóbulos en un modillón bizantino de piedra del siglo V o VI, que perte-

[1] Se reproducen estos sarcófagos en la obra de A. Colasanti, *L'arte bizantina in Italia* (Milán 1912), láms. 62 y 66, y en la de Marion Lawrence, *The sarcophagi of Ravenna*, College Art Association, *Study*, nº 2, 1945. Uno de ellos encierra los restos del arzobispo Juan V (607-613). Fragmentos de sarcófagos decorados con nichos semejantes, en los que bajo arcos de herradura se representaron santos, se conservan en la Villa Mattei de Roma. Rivoira los cree del siglo III o IV (G. T. Rivoira, *Architectura musulmana*, Milán 1914, p. 139).

neció a la basílica de Sbiba (Túnez), aprovechado en la mezquita de Sīdī ʿUqba [1] (fig. 3).

La bovedita que cubre otros nichos decorativos es lisa.

Fig. 3. — *Sbiba* (Túnez). Modillón (siglos V a VII).

Abundan los simplificados, reducido su fondo a un plano encuadrado entre las columnas y el arco. Los hay también adintelados, con frontón angular o curvo encima; en algunos, se ha

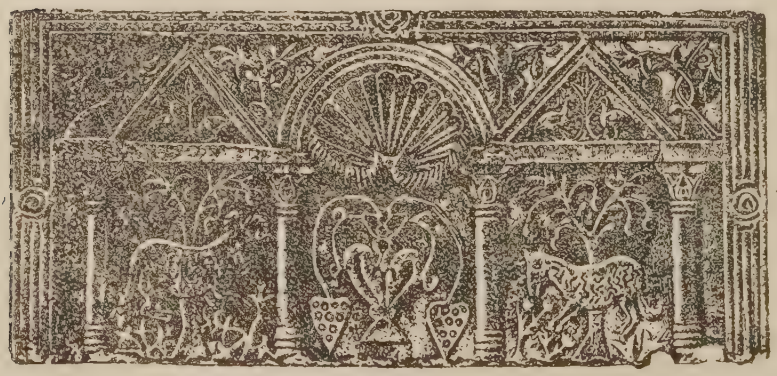


Fig. 4. — *Venecia* (Italia). San Marcos. Antepecho en las tribunas (siglo VII).

prescindido del dintel y no subsisten más que las vertientes de los primeros o la curvatura del frontón de los últimos (fig. 4).

[1] Paul Gauckler, *Basiliques chrétiennes de Tunisie* (París 1913), lám. IX.

Roma. — Galería lapidaria del Vaticano. Edículo de Todi (siglo I o II).

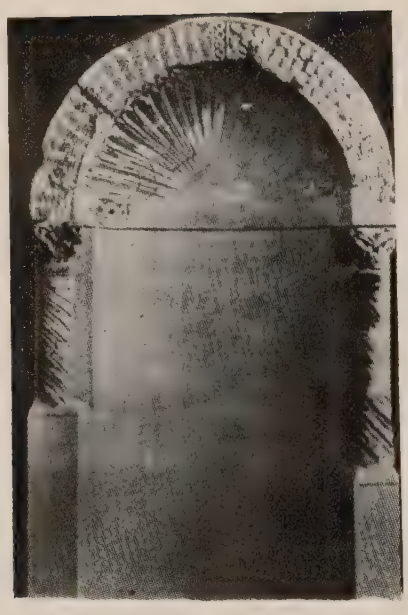
Altar de un oratorio en los alrededores de Spoleto (Italia), junto a las fuentes del Clitunno (segunda mitad del siglo IV).

Rávena (Italia). — San Pedro el Grande. Sarcófago (siglo V).

Rávena (Italia). — Catedral. Sarcófago de San Barbaziano (comienzos del siglo VI).

Jerusalen. — Mezquita al-Aqṣà. Tablero de madera tallada (¿163 = 780?)

Mérida (Badajoz). — Museo Arqueológico. Losas de mármol con decoración visigoda.



Jirbat al-Mafŷar (Palestina). —Nicho labrado en yeso (primera mitad del siglo VIII).

Córdoba. — Mezquita. Fragmento de nicho encontrado en el subsuelo.

Nichos decorativos visigodos.

Al difundirse por el Mediterráneo el arte bizantino, llegó a la España visigoda la forma del nicho decorativo descrito. Labrados en losas de mármol blanco hay varios ejemplares en el museo de Mérida con las mismas características de fondo plano, bovedita de surcos cóncavos triangulares, algo más hondos que aquél, terminados en pequeños arcos de círculo, cuyo arco de cabeza aparentan apear sendas columnitas empotradas. Los lóbulos que cierran los surcos están en un plano inferior al del arco de medio punto de cabeza, de modo que apenas si se destaca el festón que aquéllos forman (lám. 3). Estos nichos visigodos son interpretación un tanto bárbara de otros del tipo al que pertenecen los de los sarcófagos de Rávena. La valva de la concha ha perdido en los españoles su charnela; un tosco y esquemático ornato vegetal cubre los fondos planos y la guarnición moldurada de los arcos se ha transformado en una media caña con incisiones angulares en espina de pez, sogueado, etc., a la que flanquean dos biseles.

En el mismo museo de Mérida se conserva otro nicho de mármol blanco y planta semiovalada, falto de la bovedilla que lo cubriría. Su arco, de herradura no muy acusada, se apea en columnas, según lo acostumbrado, y los surcos cóncavos arrancan de un medio disco. Entre las columnas labróse el monograma de Cristo [1].

Ejemplar interesante de la serie es otra losa rectangular de mármol empotrada en la torre mudéjar de la iglesia de Santo Tomé de Toledo (fig. 5). Repite el modelo de nicho de la anterior, aunque con fondo plano, pero los surcos de su concha al llegar al arco de cabeza dibujan francamente uno de nueve lóbulos desprovisto de arquivolta. Entre las columnillas que aparen-

[1] Reprodúcense estos nichos en la obra de José Ramón Mélida, *Catálogo monumental de España, Provincia de Badajoz (1907-1910)*, láminas (Madrid 1926, CXLV, CXLVI y CXLVII, y en el estudio de Helmut Schlunk, *Arte visigodo*, apud *Ars Hispaniae*, II (Madrid 1947), figs. 257-259, 262 y 263.

tan sostenerlo, parece distinguirse un monograma de Cristo como el labrado en el nicho descrito de Mérida.

Al no haberse encontrado ninguno de estos nichos *in situ* desconocemos su destino y el lugar que ocupaban en el templo.

Fig. 5. — *Toledo.* Santo Tomé. Nicho visigodo empotrado en la torre.

En un estudio reciente Iñiguez Almech los llama altares y supone estarían en el fondo del presbiterio. Cree procedan de los altares paganos familiares de las casas romanas [1]. Dicho emplaza-

[1] Francisco Iñiguez Almech, *Algunos problemas de las viejas iglesias españolas*, apud *Cuadernos de trabajos de la Escuela española de Historia y Arqueología en Roma*, VII (Madrid 1955), pp. 57-61 y figs. 6, 7, 57-66 y 75. Schlunk dice ser probable que sirvieran — se refiere especialmente al nicho cóncavo de Mérida — como soporte central de la mesa de altar; de los planos afirma ser piezas de antepechos o canceles (*Ars Hispaniae*, II, pp. 249-252). De los siglos IV o V

Fig. 6. — *El Cairo* (Egipto). Relieve copto en el Museo Egipcio.

miento parece lógico para los que tienen un símbolo religioso; su verdadero nombre sería el de sagrarios o tabernáculos. Abundan los ejemplares en el arte copto[1] (figs. 6 y 7). Se acompaña la reproducción del nicho-tabernáculo existente en el fondo de un pequeño oratorio en las fuentes del Clitunno, en los alrededores de Spoleto, reconstruído a fines del siglo IV (lám. 1).

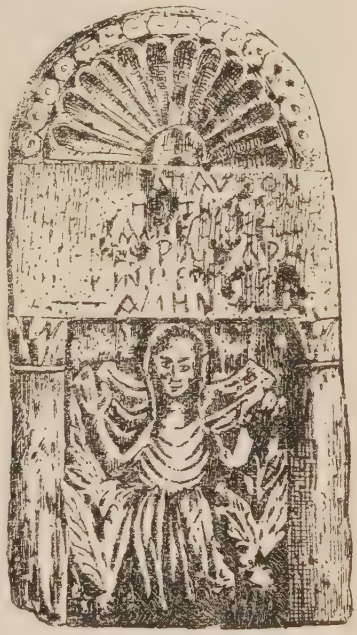


Fig. 7. — *El Cairo* (Egipto). Relieve copto en el Museo Egipcio.

serán una serie de ladrillos con decoración hecha a molde, abundantes en el sur de Andalucía, sobre todo en la región de Ronda, en los que se representó el nicho con concha bajo un arco apeado en columnillas y el monograma de Cristo, con muy poco relieve e inscripción latina algunos, que parece aseguran su destino de revestimiento de sepulturas (*Historia de España* dirigida por Ramón Menéndez Pidal, III, *España visigoda* [Madrid 1940], p. 477; *Ars Hispaniae*, II, página 236 y fig. 231).

[1] Al. Gayet, *L'arte copte* (París 1902), grabs. de las pp. 73, 74, 81, 83, 96 y 97. El autor los cree estelas y supone reproducen portadas de iglesias. En San Pedro el Mayor de Rávena hay losas con nichos planos de relieve y una cruz bajo

Nichos y miḥrābs.

El nicho, casi siempre con bovedita en forma de valva de *pecten* y frecuentemente con un frontón decorativo encima, sirvió de fondo arquitectónico en los templos y en otros lugares a divinidades y estatuas paganas. Bajo pequeños nichos de esa forma se representaron, en obras de orfebrería y marfil, emperadores, cónsules y altos dignatarios [1]. Probablemente evocan una escena real: el acto solemne de dar audiencia esos personajes, sentados en el trono situado en el nicho del fondo de las salas basilicales de los palacios, tras descorrer las cortinas que los ocultaban a la vista de los asistentes.

A partir del siglo IV los nichos de venera empezaron a cobijar, en representaciones planas de pinturas, miniaturas de manuscritos y mosaicos, en las de relieve de piedra y mármol (sarcófagos, fustes, ambones), en placas y dípticos de madera y marfil y en obras de metal, las figuras de Cristo, de apóstoles y santos y símbolos religiosos, la cruz el más frecuente [2].

El servir de fondo y cobijo a personajes divinos — cristianos y paganos — y a las más elevadas jerarquías humanas [3], expli-

la concha, que Colasanti llama fragmentos de altares (Colasanti, *L'arte bizantina in Italia*, lám. 65).

[1] Por ejemplo, en varios dípticos bizantinos de marfil, entre otros en el consular de Asturius (a. 449), en el Laudesmuseum de Darmstadt, y en el del cónsul Anastasius (a. 517) del museo de Berlín. En este último se representó a dicho personaje sentado, con la cabeza destacando sobre una concha que a su vez ocupa el tímpano de un frontón.

[2] Por ejemplo: placas de marfil del Arcángel San Miguel (hacia 518), en el British Museum de Londres, y varias de la silla episcopal de Rávena (a. 520-550).

[3] Nichos cubiertos con bóveda de concha hay en dos santuarios sirios consagrados a Tyche: el *tychaion* de Mesmiyé, antes llamado equivocadamente pretorio, levantado en el año 190, y el *tychaion* de Is-Sanamēn, que lo fué en el año siguiente (Marquis de Vogüe, *Syrie centrale, Architecture civile et religieuse du Ier au VIIe siècles*, vol. I [Paris 1865-1877], p. 45, fig. 11 y lám. 7; Jean Lassus, *Sanctuaires chrétiens de Syrie* [Paris 1947], pp. 64 y 144; Howard Crosby Butler, *Ancient Architecture in Syria* [Leyden 1915], p. 317, figs. 289 y 290). La sala de audiencia del gasānī al-Mundir en Ruṣāfa-Sergiopolis, una de las pocas destinadas a ese fin que subsisten, construída entre los años 570 y 581, tiene un nicho

ca que la forma arquitectónica del nicho, muchas veces con la bóveda de concha, adquiriese un alto valor simbólico y representativo, patente en los viejos templos cristianos, cuyos tabernáculos, situados en el fondo de los presbiterios, la reproducen, cobijando a veces el supremo símbolo de la cruz. Aún más claramente se revela el valor representativo del nicho en los oratorios islámicos, al adoptar su forma para el miḥrāb, parte la más importante de ellos.

La palabra «miḥrāb» antes y después de los comienzos del islam tuvo diversas acepciones. Designaba: un palacio o una parte de él; el departamento de las mujeres; un nicho con una estatua, sobre todo un santo cristiano; probablemente también un nicho con el trono del príncipe. La misma acepción tiene en el Corán. En la sura XXXVIII, 20, designa la parte del palacio en la que está el monarca; en la XXXIV, 12, un lugar destinado a colocar estatuas, y en las III, 32 y sigs. y XIX, 12, un templo o más bien una celda en un templo en el que se ha orado [1].

«En el siglo VIII, en el momento en que la arquitectura islámica tiende conscientemente a la monumentalización, el miḥrāb es un nicho semicircular en forma de concha, flanqueado por columnas empotradas. Con este aspecto se mantiene, aunque con variaciones locales, en sus rasgos esenciales hasta hoy» [2].

A la mezquita mayor de Bagdad construída por al-Manṣūr en 149 (766) cree Creswell que perteneció un miḥrāb conservado en el museo de esa ciudad [3]. Es un nicho de mármol, de planta semiovalada, de poco más de dos metros de altura y unos 27 centímetros de profundidad, cubierto por una concha cuyos surcos dibujan un arco de cabeza de múltiples lóbulos

semicircular, emplazamiento del trono (Lassus, *Sanctuaires chrétiens de Syrie*, páginas 144-145; Jean Sauvaget, *La mosquée omeyyade de Médine* [Paris 1947], páginas 158-159).

1 *Encyclopédie de l'Islam*, III (Leiden-Paris 1936), art. *Masdjid* de Johs. Pedersen, pp. 386-387; *La mosquée omeyyade de Médine*, por Sauvaget, página 145.

2 *Encyclopédie de l'Islam*, III, art. *miḥrāb* de E. Díez, p. 552.

3 Creswell, *Early Muslim Architecture*, II, pp. 35-37 y fig. 26 de la p. 37.

(fig. 8). Seguir la evolución de esta forma en miḥrābs de mezquitas posteriores nos apartaría mucho de la ruta iniciada tras el origen del arco hispanomusulmán de lóbulos [1].

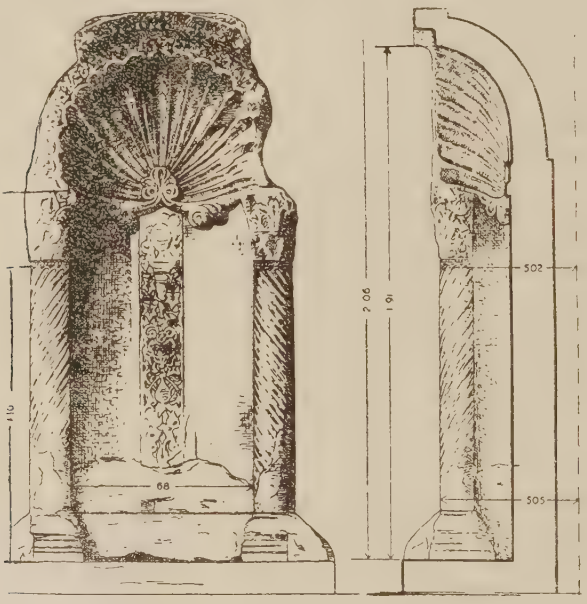


Fig. 8. — *Bagdad* (ʿIrāq). Miḥrāb en el museo (¿766?).
Medido por K. A. C. Creswell y dibujado por M. Lyon.

El origen del miḥrāb se ha buscado en muy diversas formas arquitectónicas anteriores, entre otras en el ábside de las iglesias cristianas, en el *haykal* de las coptas y en el nicho existente

[1] Nichos con arcos de herradura sobre columnillas y boveditas de venera se tallaron en madera en la techumbre de la nave central de la mezquita al-Aqṣà de Jerusalén. Suelen fecharse en el año 163 = 780 (lám. 3) (Creswell, *Early Muslim Architecture*, II, láms. 25 *a* y *f*, 26 *f* y 27 *b*). Análogo motivo se reprodujo en algunas de las losas rectangulares de mármol, caladas, de unos 60 por 45 centímetros, que cubren la parte inferior del miḥrāb de la mezquita mayor de Qayrawān, cuya labra se atribuye al año 248 = 862-863 (Creswell, *Early Muslim Architecture*, II, lám. 88).

en el fondo de varias sinagogas [1]. ¿No parece más lógico suponerlo derivado de esos nichos representativos de las altas jerarquías divinas y humanas, figuradas bajo su bóveda en el momento más solemne de su actuación? La religión islámica, al prohibir las representaciones humanas en las mezquitas dejó vacío el nicho, que nada cobija, reducido al cuadro arquitectónico, inquietante para los occidentales su desocupada concavidad. Tampoco en los nichos en alto y más reducidos, tabernáculos de algunos templos cristianos [2], se representaron figuras humanas.

Sauvaget propuso ese origen para el miḥrāb, al afirmar que su emplazamiento y función «en la mezquita responden al emplazamiento y función del ábside abierto en el fondo de las salas de audiencia, lo mismo que su forma... El miḥrāb no es, pues, más que *una réplica reducida* del ábside palatino» [3].

Nichos y arcos lobulados en la arquitectura del ʿIrāq.

El más antiguo ejemplo conocido de un arco de lóbulos en una construcción veíase hasta hace poco tiempo en el palacio de Tāq-i-Kisrà de Ctesifón, a orillas del Tigris, que se supone edificado por el gran monarca sasánida Šāpūr I (241-272), vencedor de los romanos (fig. 9) [4].

1 Resumen reciente de la discusión sobre la ascendencia de las mezquitas en el artículo *Origen de las disposiciones arquitectónicas de las mezquitas*, por L. T. B. (*Al-Andalus*, XVII, 1952, pp. 391-399). Nichos excavados en el muro de fondo había, entre otras, en las sinagogas de Dura-Europos (ʿIrāq; semicircular y cubierto con una concha), de Khan Irbid (Galilea) y de Ḥammām Lif (Túnez).

2 Los más antiguos tabernáculos eran pequeños edículos de piedra o mármol, empotrados en el muro, flanqueados por dos columnitas y bajo un frontón. Así son en Roma los de Santa Cecilia, San Clemente, etc. Por lo menos hasta el siglo XVI el sagrario de bastantes iglesias españolas fué un nicho o credencia abierto en el muro del presbiterio, con una puertecilla.

3 Sauvaget, *La mosquée omeyyade de Médine*, p. 149. Otras hipótesis del mismo autor sobre el origen arquitectónico de las mezquitas, sugestivas e ingeniosas, parecen más aventuradas.

4 Es la opinión de Creswell, entre otros (*Early Muslim Architecture*, I, pá-

Dicho arco, de múltiples lóbulos, formaba la arquivolta del de cabeza de la bóveda de sección parabólica que cubre el gran *īwān* de ese palacio, arco gigantesco, de singular audacia constructiva, pues tiene 26 metros de luz y 34 de altura hasta la clave. En su fondo, a 48 metros, totalmente abierto como lo está

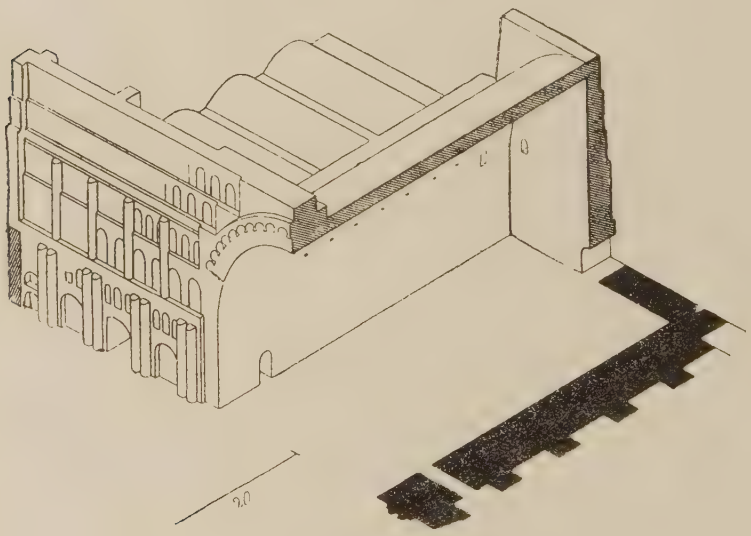
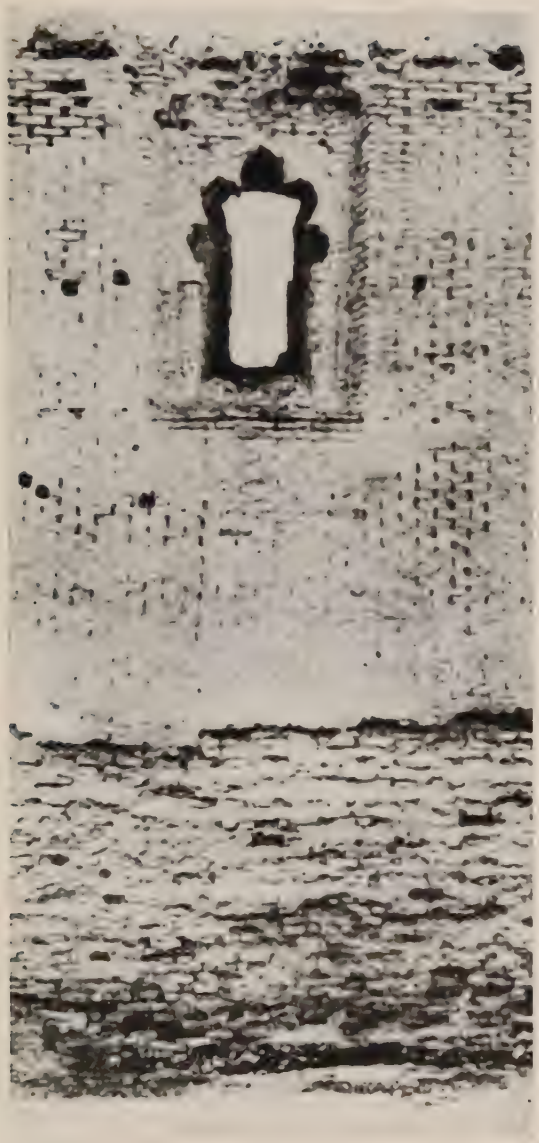


Fig. 9. — *Ctesifón* (ʿIrāq). Palacio de Taq-i-Kisrà.

Dibujo de A. Choisy.

siempre el *īwān* persa, destacaba el trono del monarca sasánida en un marco de legendaria riqueza, precedente de la desplegada más tarde por los emperadores bizantinos. Desnudos hoy los muros de ladrillo, desaparecida toda la decoración sobrepuesta, subsistía como único y bien pobre ornato hasta que hace algunos años, al arruinarse el arco de cabeza, desapareció esa arqui-

gina 282 y fig. 326; II; p. 90 y fig. 78). M. O. Reuther atribuye el palacio de Ctesifón a Cosroes I, siglo VI (*Survey of Persian Art*, I, Londres y Nueva York 1938).



Samarra (ʿIrāq). — Ventana de arco lobulado en la mezquita mayor (234-237 = 848/49 - 851/52).

de estos nichos de las salas de audiencia palatinas? La arquivolta queda así explicada; sus lóbulos recordarían los extremos de los surcos de la concha, desaparecida al dar al nicho tan gran profundidad. El Oriente gustó de expresar la majestad y el poderío de sus grandes príncipes por la acumulación de enormes masas de materiales en construcciones gigantescas.

También cabeza de un gran nicho abovedado en cuarto de esfera, puede estimarse el arco de piedra, ingreso al presbiterio de planta semicircular de la iglesia siria de Qalb-Lōzé, levantada en el siglo VI. Lo decoran varias arquivoltas con ornamentación de tradición romana, aunque de talla plana; la más exterior, desaparecida en parte, que forma hoy su extradós, tiene una serie de pequeños lóbulos ahuecados en cuarto de esfera en la piedra, entre segmentos circulares [1].

Decorativos, de mosaico, son los lóbulos semicirculares que bordean a modo de orla o arquivolta algunos de los arcos del octógono interior de la llamada Cúpula de la Roca *(Qubbat al-Ṣajra)* de Jerusalén, levantada en los últimos años del siglo VII [2].

Un ensayo poco feliz para descomponer el arco y convertirlo en puro ornato se ve en las reducidas ventanas de la pequeña mezquita de *Quṣayr al-Ḥallābāt*, en Transjordania, edificio de piedra levantado alrededor de 725-730. En vez de recortarse cóncavos los lóbulos en el intradós de los arcos, según lo acostumbrado en Occidente, cuelgan convexos, separados por pequeños segmentos rectos [3].

Pero es en el ʿIrāq y en la técnica de ladrillo donde podemos seguir la evolución del nicho romano para dar origen al arco lobulado. Decoran la parte alta de la fachada de la puerta de Bagdad en Raqqa, ciudad comenzada a construir en 155 (772) por al-Manṣūr, una serie de pequeños nichos ciegos, yuxtapuestos, que no son más que la traducción a la técnica del ladrillo de los romanos con bóveda de concha. Todos tienen encima, a

[1] Vogüé, *Syrie centrale, Architecture civile et religieuse*, vol. segundo, láminas 126 y 129; Lassus, *Sanctuaires chrétiens de Syrie*, lám. XXXIV.

[2] Creswell, *Early Muslim Architecture*, I, láms. 5, *a* y *b*, 6, 7 y 8.

[3] *Ibidem*, I, fig. 235 de la p. 287; II, p. 378.

modo de gablete, una faja resaltada de ladrillo, de traza angular, con el vértice en alto [1] (fig. 11). Este motivo decorativo es la ruda interpretación en ese material de las vertientes del frontón que cobijaba muchos nichos, como en el ábside del oratorio cercano a Spoleto, restaurado a fines del siglo IV, cuya reproducción acompaña a estas páginas (lám. 1) [2].

Una vez colocados los nichos como decoración en las fachadas era lógico calar su fondo para la iluminación interior. Así se hizo en el palacio fortificado de Ujaydir, construído probablemente en la segunda mitad del siglo VIII. Pero los lóbulos forman la arquivolta de arcos agudos; no destaca su curvatura, por tanto, en el espacio, y el hueco de la ventana o puerta se abre bajo el tímpano [3] (figura 12).

La evolución completa aparece realizada ya algunos años después en la mezquita de Mutawakkil en Samarra (234-237 = 848-849 - 851 - 852),

Fig. 11. — *Raqqa* (ʿIrāq). Nicho en la puerta de Bagdad.

Dibujo de G. Marçais.

[1] *Ibidem*, II, fig. 32 de la p. 45, lámina 2, *b*, y p. 381. En un dibujo de Girault de Prangey, de una parte desaparecida de un muro exterior de la mezquita de ʿAmr en Fusṭāṭ, hecho en 1843, parece verse sobre los nichos y las ventanas de ladrillo una moldura resaltada del mismo material en forma de ángulo obtuso (Creswell, *Early Muslim Architecture*, II, lám. 37, *b*). Una sala que estuvo cubierta con cúpula, del palacio de Raqqa, conserva arcos ciegos decorativos, de cinco lóbulos, revestidos de yeso (Gertrude Lowthian Bell, *Amurath to Amurath* [Londres 1911], figs. 41-42).

[2] Pietro Toesca, *Storia dell'arte italiana*, I, *Il Medioevo* (Turín 1927), pp. 95-97.

[3] Creswell, *Early Muslim Architecture*, II, figs. 44 y 59 de las pp. 65 y 76, p. 381, y lám. 2, *e*, y 19.

obra también de ladrillo. En su muro meridional — el de la qibla — se abren en su parte alta y en los ejes de las naves ventanas con arcos cuyo intradós está formado por cinco lóbulos (lám. 5) [1].

Con mayor timidez se emplearon los arcos lobulados en el Qaṣr al-ʿĀšiq, alcázar de ladrillo levantado de 264 a 268

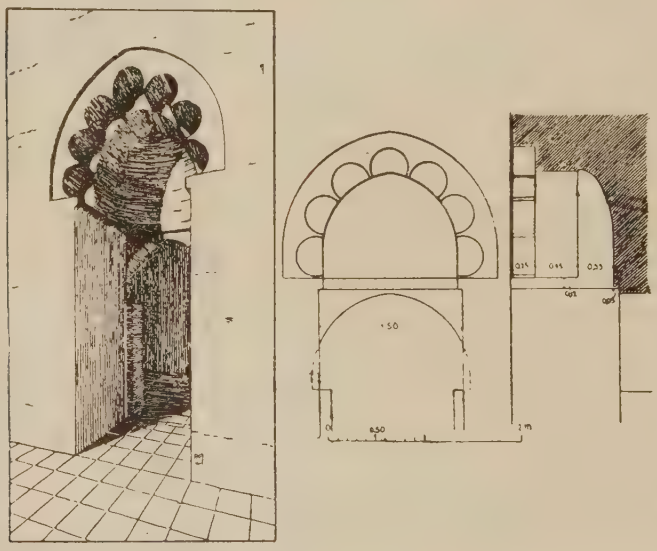


Fig. 12. — *Ujaydir* (ʿIrāq). Puerta de la mezquita del castillo.

Dibujo de Reuther.

(878-872). Como en Ujaydir, se recortan sobre un tímpano situado sobre el vano, aquí adintelado [2].

Durante la misma época el arco de lóbulos fué utilizado como forma decorativa, singularmente en tallas de madera (tablero hallado en Taqrit, a orillas del Tigris y al norte de Bagdad, en el Museo Metropolitano de Nueva York; friso de ma-

[1] *Ibidem*, II, fig. 203 de la p. 257, p. 256 y lám. 66, *d*.
[2] *Ibidem*, II, fig. 258 de la p. 362 y lám. 116, *c*.

dera tallada procedente del cementerio de ʿAyn al-Sīra, en el Museo Árabe de El Cairo; tableros del almimbar de la mezquita mayor de Qayrawān, obras las tres de la segunda mitad del siglo VIII; tableros de las mezquitas de ʿAmr, en Fusṭāṭ, y de Ibn Ṭūlūn [hacia 876-879 = 263-265] en El Cairo) [1].

Trompas y arcos de lóbulos en la arquitectura de Ifrīqiya.

Nichos cubiertos con boveditas en forma de valva de *pecten* se labraron, por lo menos desde el siglo IX, en Ifrīqiya. Excepcional es, en cambio, el arco de lóbulos. Cuarenta nichos decorativos ha contado el señor Marçais en el exterior y el interior del cimborrio levantado en 248 (862-863) sobre el tramo que precede al miḥrāb en la mezquita mayor de Qayrawān. Las boveditas de la mayoría de esos nichos tienen forma de cuarto de esfera muy aplastada y la parte inferior bajo ellas son planos verticales, casi siempre más avanzados que el fondo de la bóveda, como en los nichos del ʿIrāq y probablemente en los romanos. Entre ese gran número de nichos del cimborrio de Qayrawān, profusamente decorados los interiores mientras los del exterior del oratorio están lisos, hay algunos, en las albanegas de los arcos que apean la linterna, con

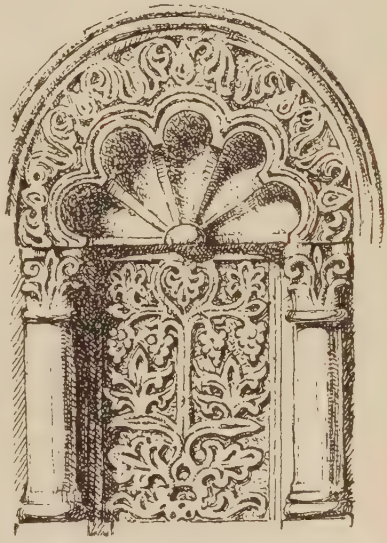


Fig. 13. — *Qayrawān* (Túnez). Mezquita mayor. Nicho decorativo en el tramo delante del miḥrāb (862-863). Dibujo de G. Marçais.

[1] Maurice Dimand, *Studies in islamic ornament*, apud *Ars Islamica*, IV, 1937, pp. 295-299 y figs. 5, 6 y 7.

bovedita en forma de concha (fig. 13). Idéntica es asimismo la de las trompas que convierten la planta cuadrada del tramo en octogonal, base de la linterna cilíndrica; trompas que se acusan

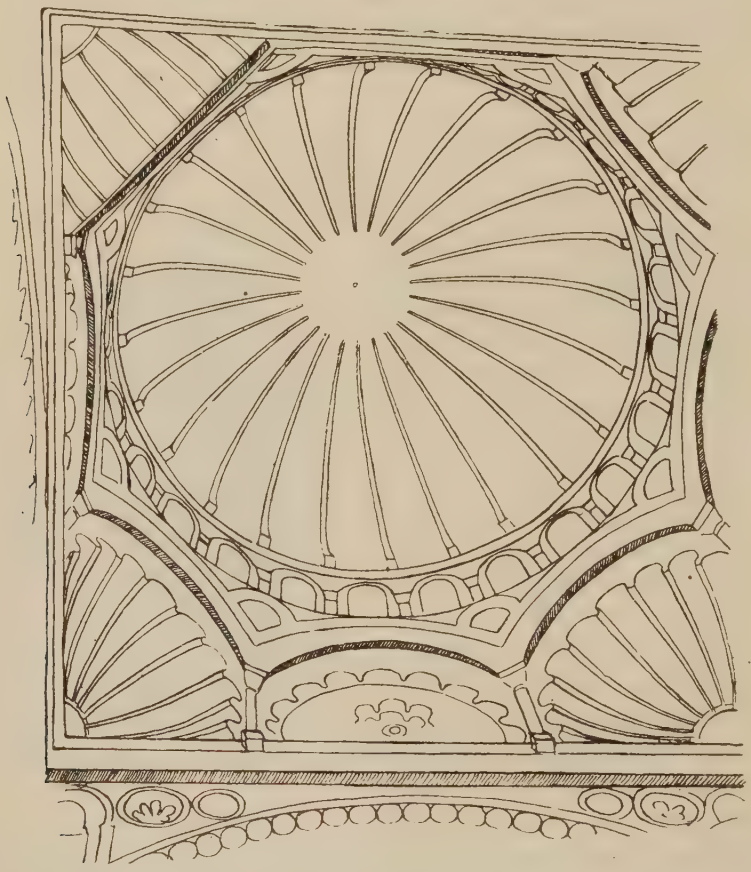


Fig. 14. — *Qayrawān* (Túnez). Interior del cimborrio inmediato al miḥrāb.

en el arco de cabeza por uno de nueve lóbulos, a los que corresponden en los paños intermedios otros idénticos ciegos (fig. 14). En este caso, es indudable que las arquivoltas de lóbulos surgieron como consecuencia de los arcos de idéntica traza de las trompas, cuya ordenación repiten.

Trompas de la misma forma, semejantes, pero con siete lóbulos, hay en las cúpulas de la nave central de la mezquita mayor de Túnez, la que cubre el tramo delante del miḥrāb, fechada en 250 (863), y en la *bāb al-Bahw* terminada en 381 (991), y nichos con boveditas de concha, cuyos surcos se acusan festoneando el arco de cabeza, decoran el exterior de la última [1].

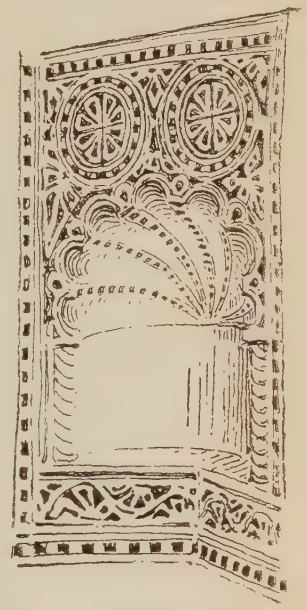


Fig. 15. — *Sedrata* (Argelia). Trompa.
Dibujo de G. Marçais.

De las cinco ventanas que hay sobre el arco de ingreso al miḥrāb en la mezquita de Qayrawān, la central y las dos extremas tienen arquivoltas de cinco lóbulos guarneciendo a arcos semicirculares. En la nave central del mismo oratorio, el arco transversal que precede al tramo delante del miḥrāb y lo separa del resto de dicha nave, tiene una arquivolta de escaso resalto y muchos y pequeños lóbulos [2]. El señor Marçais observó que los arcos lobulados de Ifrīqiya están trazados a base de otros de medio punto, no agudos, como son los mesopotámicos y repiten los andaluces. El mismo sabio historiador del arte musulmán de Occidente cree oscuro el origen del arco de lóbulos circulares, tal vez, dice, introducido en el estilo cristiano de África (modillón de Sbiba, antes citado y reproducido), e importado de nuevo del Oriente en época musulmana. Su adopción, añade, parece estar unida a la de las cúpulas en forma de valva de concha que cubren nichos de origen mesopotámico (fig. 15) [3].

1 Georges Marçais, *L'Architecture musulmane d'Occident* (París 1954), fig. 37 de la p. 72.

2 Ahmad Fikry, *La Grande Mosquée de Kairouan* (París 1934), fig. 66 de la p. 136.

3 Marçais, *L'architecture musulmane d'Occident*, pp. 20-22, 45-46, y figs. 8,

De la aplicación del nicho cubierto con venera al miḥrāb no faltan ejemplos en Ifrīqiya. El primitivo miḥrāb de la mezquita mayor de Mahdiyya, levantada por los fāṭimíes hacia el año 303 (916), perdió la bóveda en cuarto de esfera que lo cubría, y que el señor Marçais supone estaría dividida en gallones radiales a partir de la clave del arco de cabeza, pero en la concavidad de su muro de fondo se abren nueve nichos coronados por boveditas en forma de valvas de *pecten*. Réplicas de este miḥrāb de Mahdiyya son los de la mezquita mayor y del pequeño oratorio de la Sayyida en Monastir [1]. Al analizar su filiación, Marçais enuncia dos hipótesis: proceden, o de los nichos de las construcciones ᶜabbāsíes en Mesopotamia, como los del castillo de Ujaydir [2], o de los de algunos edificios cristianos del norte de Africa, como el baptisterio de Siagu, en el que hay nichos cubiertos con conchas, y el ábside de la basílica de Kef (Túnez), con nichos también y al que cubre una semiesfera gallonada. En Ifrīqiya tienen asimismo abside semicircular y nichos abiertos en él las basílicas de Ammaedara [3] y Matifu. Tal vez esa disposición llegara a ellas desde Oriente, pues se encuentra en casi todas las iglesias coptas y en la más lejana de ᶜAḏrā', en Ḥāḥ, Ṭūr ᶜAbdīn (Mesopotamia), cuyos nichos cubren boveditas en forma de concha. La semejanza grande de estos ábsides con el miḥrāb primitivo de la mezquita de Mahdiyya inclina a pensar que proceden de aquéllos directamente.

La arquitectura fāṭimí de Ifrīqiya prodigó los nichos decorativos en el exterior de sus edificios. Los hay en la fachada de

9, 23 y 24 de las pp. 20, 21, 49 y 50. Las mismas afirmaciones había hecho el autor en la primera edición de la obra, publicada en 1926.

[1] *Ibidem*, pp. 69-70 y 110-111 y figs. 67 y 68 de las pp. 109 y 110. El miḥrāb de Mahdiyya tiene 2 metros de ancho por 1,10 de profundidad, dimensiones excesivas para su función islámica y que le aproximan al ábside de los templos cristianos. La bóveda del miḥrāb de la mezquita de la Sayyida en Monastir es de gallones, copiada probablemente de la de algunas iglesias bizantínas de la comarca, como la de Kef. Marçais fecha ambas mezquitas en el siglo X o en el XI.

[2] Gertrude Lowtian Bell, *Palace and mosque at Ukhaiḍir* (Oxford 1914), láms. 13, 20 y 28; Creswell, *Early Muslim Architecture*, II, p. 74, figs. 40, 57 y 58, y láms. 10, 18 *e* y 19 *a* y *c*.

[3] *Revue Tunisienne*, 1932.

la mezquita de Sīdī ᶜAlī ᶜAmmār en Susa, obra del siglo X al XI, y en la oriental de la mayor de Sfax, del año 378 (988) [1]. Su existencia anterior, flanqueando las ventanas en la fachada sudoeste de la mezquita de ᶜAmr en Fusṭāṭ (212 = 827) y en la nordeste de la de Ibn Ṭūlūn en El Cairo (263-265 = 876-879), de ladrillo y con bovedillas de concha talladas en yeso, en ambos casos [2], indica la procedencia de los tunecinos.

Nichos y arcos lobulados en la arquitectura califal española.

En el subsuelo de la parte oriental de la mezquita de Córdoba, se encontraron no hace muchos años cinco fragmentos de piedra caliza pertenecientes a dos arquillos, por lo menos, de herradura, de 1,32 de ancho, con talla de concha muy aplastada y doble arquivolta de rombos y hojas digitadas (lám. 4). El señor Gómez-Moreno cree que pueden haber pertenecido al miḥrāb de la primitiva mezquita de ᶜAbd al-Rahmān I [3].

Como recuerdo tardío de los primeros miḥrābs, cubre el de la ampliación de la mezquita de Córdoba debida a al-Hakam II (351 – 355/962 – 966), una concha finamente tallada en yeso, con su charnela correspondiente (lám. 6). En piedra se labró posteriormente otra, más tosca y lejana del modelo marino, para cubrir el miḥrāb de la mezquita de Almería [4]. Como tema decorativo, la valva de *pecten* fué usada en las arquerías de la citada ampliación de al-Ḥakam II y de ella derivan casi todas las bove-

1 Marçais, *L'architecture musulmane d'Occident*, pp. 76, 95-103 y figs. 37 de la p. 72, 39 de la p. 76 y de la p. 95.

2 Creswell, *Early Muslim Architecture*, II, pp. 181-182, figs. 161, 164 y 246, y láms. 38 *a* y *b* y 98.

3 Gómez-Moreno, *Ars Hispaniae*, III, p. 42.

4 En los miḥrābs de las mezquitas egipcias fué en los que más persistió la bóveda en forma de venera, más o menos transformada. Se encuentra en el *mašhad* (mausoleo) de Šabīh (alrededor de 950) y en el de Umm Kulṯūm, del año 516 (1122), y en otros varios miḥrābs de pequeños oratorios del siglo XII (K. A. C. Creswell, *The Muslim Architecture of Egipt*, I [Oxford 1952], fig. 135 de la p. 240 y láms. 3 *c*, 82 *b*, 114 y 118 *b* a 121).

ditas ahuecadas en los plementos de sus cuatro cúpulas de arcos cruzados y en las trompas de la que precede al miḥrāb.

Trompas de gallones hay en las laterales para paso de la planta cuadrada o rectangular de los tramos que cubren a la octogonal de las cúpulas. Son más semejantes a las del castillo

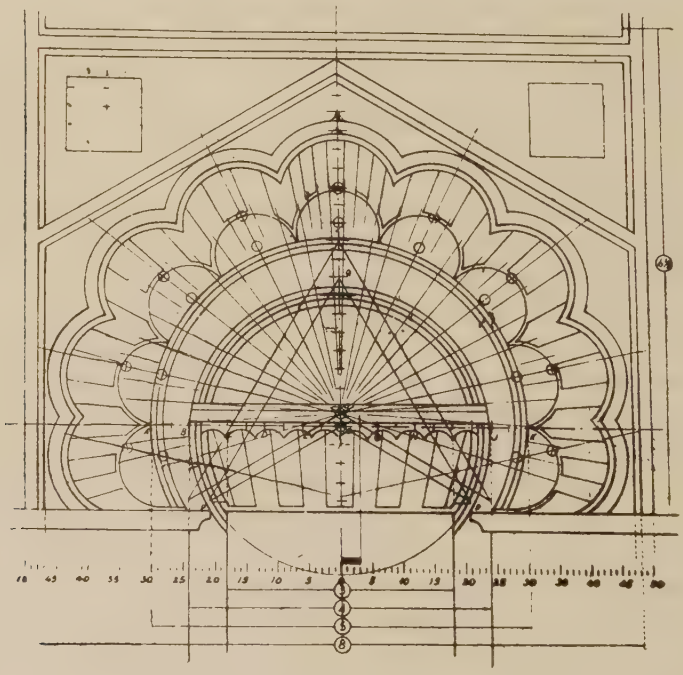


Fig. 16. — *Cordoba*. Mezquita. Frente interior de la puerta central de la fachada de poniente en la ampliación de al-Ḥakam II (962-966).

Dibujo de E. Camps Cazorla.

de Ujaydir — los gallones arrancan de la parte alta — que a las trompas de venera en las mezquitas de Qayrawān y Túnez.

El arco de lóbulos aparece por primera vez en nuestra Península en la citada ampliación de la mezquita de Córdoba debida a al-Ḥakam II. En Madīnat al-Zahrā', cuyas obras comenzaron anteriormente, no se ha encontrado ninguno *in situ*,

y una traza que existe en un muro como replanteo para su construcción pertenece probablemente a la etapa de obras del citado califa.

Su procedencia del ʿIrāq parece confirmada por estar trazados los de Córdoba a base de arcos agudos, no semicirculares, como los tunecinos, y por la presencia en varios de ellos de esas molduras angulares, a modo de gablete, último vestigio del frontón clásico, que cobijan los nichos de ladrillo de la puerta de Bagdad en Raqqa [1] (fig. 16).

En contraste con el empleo tímido e inhábil del arco de lóbulos en la arquitectura ʿabbāsī de ladrillo, en la mezquita de Córdoba, aparejados en piedra o tallados en yeso, se desarrollaron con audacia y perfección sumas, utilizados, no sólo como elementos decorativos, sino también constructivos en las arquerías de arcos entrecruzados que separan los tramos cubiertos con cúpulas del resto de la mezquita.

En los restantes países islámicos, el arco lobulado apenas si aparece esporádicamente después del siglo X. En España adquirió carta de naturaleza al convertirse en uno de los elementos decorativos más prodigados hasta el siglo XV, con difusión que alcanza a las iglesias románicas del sur de Francia [2].

* * *

En resumen, el nicho romano con bovedita labrada en forma de valva de *pecten*, bajo el que al parecer se emplazaba el trono o el escaño de monarcas y gobernantes en las salas de audiencia, muy empleado como elemento decorativo en las artes

1 Es uno de los varios elementos que prueban la influencia del arte ʿabbāsī en la Córdoba de al-Ḥakam II. Labróse ese gablete en el interior del arco de ingreso de la puerta central de la fachada de poniente en la ampliación de dicho monarca y sobre los arcos, también de lóbulos, que chaflanan el cimborrio del tramo que precede al miḥrāb y los decorativos de los cuatro paños intermedios.

2 Sobre la difusión del arco de lóbulos en Francia, véase *L'art roman du Puy et les influences islamiques*, por Ahmad Fikry (París 1934), pp. 189-221.

menores, pasó a servir de tabernáculo y credencia en los templos cristianos de los primeros siglos. Más tarde fué utilizado en los iniciales del Islam para el miḥrāb, parte la más principal de las mezquitas, nicho vacío que marcaba la dirección hacia la que los fieles debían orientar sus plegarias. El arte musulmán también empleó el nicho de tamaño reducido como elemento decorativo.

El arco lobulado nació al interpretar bárbaramente, en piedra o en ladrillo, simplificándolo, el nicho romano. La etapa de transición consistió en resaltar el encuentro de las hendiduras de la concha del nicho con su plano exterior, dando origen a un verdadero arco de lóbulos. Después se abrió el nicho, convertido en vano. Tan sólo quedó, como recuerdo bien lejano y poco evocador de aquél, desaparecidas la valva de *pecten* y las columnillas, la curva festoneada de su intersección con el plano en el que se abría el nicho. Con el sentido de fragmentación y la tendencia a complicar las formas, convirtiéndolas en puro ornato, del arte hispanomusulmán, el arco de lóbulos alcanzó en él extraordinaria difusión, hasta llegar al límite extremo de su fragmentación en los arcos de yeso festoneados de la Alhambra de Granada. — L. T. B.

LA JUDERÍA DE ZARAGOZA Y SU BAÑO

No es edificio inédito el baño medieval subsistente en Zaragoza, supuesto por unos musulmán y judío por otros. Pero siempre ha sido descrito con harta precipitación y sin precisar su cronología. Precede a estas notas — con las que se intenta colmar esa pequeñísima laguna de nuestra historia monumental — la descripción de la judería de la capital aragonesa, como contribución al estudio de la compleja y original estructura urbana de la Edad Media española.

Es hecho muy difundido que los judíos no solían dedicarse a los oficios y artes de la construcción y que las edificaciones más destacadas que de ellos se conservan — las sinagogas tole-

danas de Santa María la Blanca y del Tránsito y la de Córdoba — fueron levantadas por moros mudéjares, lo mismo que lo serían las casi siempre humildes viviendas de las juderías. En Zaragoza, por ejemplo, cuando en 1479 la aljama israelita trató de hacer algunas obras en una torre y un patio del castillo de la judería, las realizó el moro Mahoma Zuffre, uno de los muchos que acaparaban la construcción por entonces en tierra aragonesa [1]. Queda, pues, justificada la inclusión de estas notas en las páginas de AL-ANDALUS.

I. LA JUDERÍA

Emplazamiento, límites y extensión [2].

La judería zaragozana fué una de las más importantes españolas y la principal de Aragón, por el número de sus pobladores y la riqueza y posición social de bastantes de ellos.

Ocupaba la parte sudeste, un quinto aproximadamente, del recinto comprendido dentro de la cerca de piedra, y se extendía fuera de ella, entre ese muro, de trazado romano, y el exterior medieval, de tierra, con límites difíciles de precisar.

[1] Arch. Prot. Zaragoza, prot. de Antonio Maurán, citado por Manuel Serrano y Sanz, *Orígenes de la dominación española en América*, tomo primero (Madrid 1918), p. x.

[2] Del emplazamiento y límites de esta judería se han ocupado: Ignacio de Asso, *Historia de la economía política de Aragón* (primera edición de 1798), Zaragoza 1947, pp. 199-201; Tomás Ximénez de Embún y Val, *Descripción histórica de la antigua Zaragoza y de sus términos municipales* (Zaragoza 1901), pp. 51-69; Serrano, *Orígenes de la dominación...*, pp. VI-XI; Ricardo del Arco, *Zaragoza histórica: evocaciones y noticias* (Zaragoza 1928), pp. 95-96, y *Las juderías de Jaca y Zaragoza*, apud *Sefarad*, XIV, 1954, pp. 87-98, y, últimamente, Francisco Cantera y Burgos, *Sinagogas españolas* (Madrid 1955), pp. 353-366. Los que han aportado más datos para el estudio de la judería zaragozana fueron Ximénez de Embún, extraídos de los libros de actas del municipio, aunque no suele concretar las citas, y Serrano Sanz, que publicó muchos procedentes del Archivo de Protocolos.

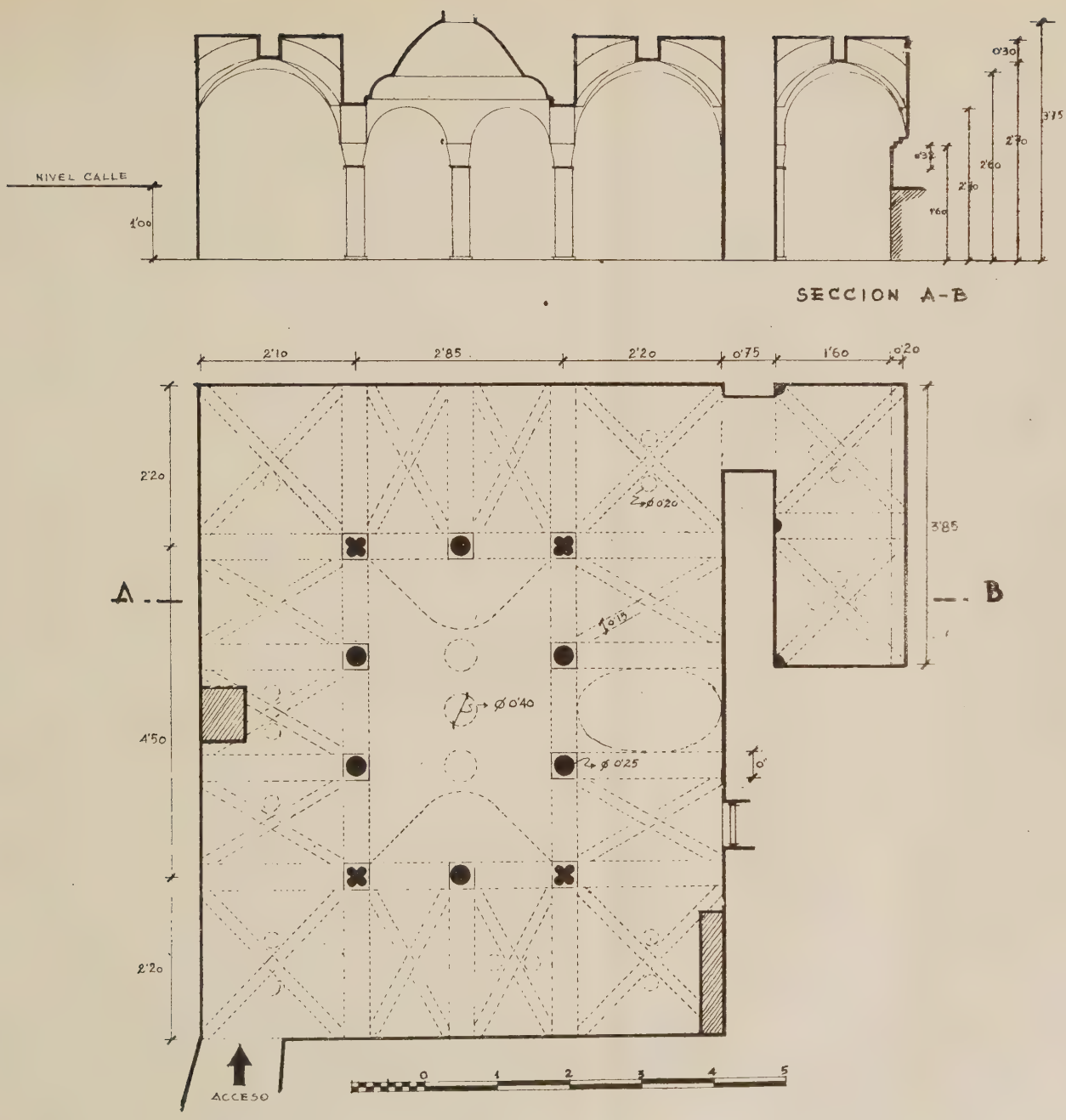
Limitaban bien su parte intramuros, por mediodía y oriente, la cerca y el Coso, amplia vía que la bordeaba. Por el interior, serían sus límites extremos las tres parroquias de San Gil [1], San Juan el Viejo y la Magdalena, sin alcanzar a norte la actual calle Mayor, parte de la arteria que atravesaba la ciudad de oriente a poniente, uniendo las puertas de Valencia y Toledo, cuyo trazado, se afirma, coincide aproximadamente con el *decumanus maximus* de la ciudad romana. A poniente llegaba la judería a la parte meridional de la actual calle de Don Jaime, vía sucesora del *cardo maximus*. Al tratar más adelante de los trenques y postigos de comunicación del barrio israelita con el resto de la ciudad se concretarán más, en lo posible, esos límites.

En los varios siglos de existencia de la judería de Zaragoza variarían, como es lógico, sus límites, conforme a los momentos de auge y de decadencia de la ciudad y de la grey hebrea, no siempre coincidentes. La separación, además, entre los fieles de ambas religiones, sobre todo antes del reinado de Fernando I de Aragón, sería poco precisa, y muy flúidos y variables los límites de las viviendas cristianas y judías. Era frecuente en la España medieval su mezcla e incluso la proximidad de iglesias y sinagogas, comprobada en la misma Zaragoza, en la que en torno de alguna parroquia habitaban gran número de israelitas.

En el siglo XIV ocupaba la judería zaragozana la calle y plazuela de la Verónica, las calles de San Pedro Nolasco, Santo Dominguito, Yedra, callizos del Cíngulo, de la Sartén y Graneros, la plaza de San Carlos y la calle de San Jorge hasta la plaza de San Pedro Nolasco [2]. Esta era la judería cerrada, se-

[1] A. 1420: la sinagoga menor, «que es en el barrio clamado de Sant Gil» (F. Baer, *Die Juden in christlichen Spanien*, I, 850, citado por Cantera, *Sinagogas españolas*, p. 365); a. 1469: venta de casas en la judería, lindantes con otras y la carrera de San Gil (A. P. Z., protocolo de Juan Barrachina); a. 1486: casas en la judería que lindaban con otras y la carrera de San Gil (A. P. Z., protocolo de Juan de Altarriba, según cita de Serrano, *Orígenes de la dominación*, p. VII).

[2] Ximénez de Embún, *Descripción histórica*, p. 66. En un plano de Zaragoza de 1769, reproducido en el estudio *El desarrollo urbano de las ciudades de Navarra y Aragón en la Edad Media* (Zaragoza 1950), José Mª Lacarra fija los



Zaragoza. — Planta parcial del baño judío del Coso.

Plano de Sigfredo Santaflorentina.

gún la nombran varios documentos, para diferenciarla de la extramuros, que se extendía por la parroquia de San Miguel, al otro lado del Coso, como prueba el emplazamiento del baño citado [1]. Había en la última varias manzanas rectangulares de casas, entre el Coso y el citado templo, limitadas por siete calles o callizos sensiblemente paralelos, en parte reconocibles aún en el plano actual de la ciudad. Contrastaban por su relativa regularidad con la judería intramuros, formada por calles angostísimas y tortuosas, entre las que abundaban las ciegas, sin salida, algunas subsistentes. Ignórase cuándo se formó ese barrio israelita fuera de muros, en el que vivían algunos cristianos; no sería antes de los últimos años del siglo XIII.

Extramuros también estaba en 1228 «el baño real a la puerta de la judería», en la collación de San Miguel [2]. Tal vez su emplazamiento respondiese a ser más fácil proveerle de agua en ese lugar que en el interior de la ciudad. Los siete callizos eran las calles hoy denominadas de la Parra, de Mateo Flandro, del Agua, de Urrea, de Rufas, de Santa Catalina y de Porcel [3]. Abunda la documentación del siglo XV referente a los judíos habitantes de estas casas. La calle central se llamaba en 1466 «calliço de medio de los jodios,... en la parroquia de San Miguel de los Navarros». Inmediata a esa calle o callizo, hoy llamado de Rufas, o tal vez por él mismo, iba una acequia, causa de que se nombrase de la Çuequia (a. 1414), «calicio de la Cequia», en el que había una tenería en 1466, y barrio de «la Çudequia» (a. 1485) [4], que era el de las tenerías. Esta par-

límites de la judería. Esquemáticamente ha sido reproducido por Cantera, *Sinagogas españolas*, fig. 59, quien juzga su perímetro «sobrado recortado en algunos puntos» (p. 366).

1 Sin embargo, algún documento al que más adelante se alude, califica también de cerrada la judería extramuros; sus calles estarían interceptadas por puertas.

2 Cartulario menor de la Seo, fº 150, citado por Asso, *Historia de la economía política*, p. 200.

3 Serrano y Sanz, *Orígenes de la dominación...*, p. VIII.

A. P. Z, protocolo de J. Barrachina, citado por Serrano y Sanz, *Orígenes de la dominación...*, p. VIII; *Documentos relativos a la pintura en Aragón durante los siglos XIV y XV*, apud *Rev. de Arch. Bib. y Museos*, XXXIV, 1916, p. 481,

te de la judería conocíase por Barrio Nuevo en 1463. En el citado callizo de en medio había una sinagoga de la que más adelante se hace amplia referencia [1] (lám. 7).

En 1348 sufrió Zaragoza, como gran parte del Oriente y de Europa, de la famosa peste negra. Sin embargo, el tercer cuarto del siglo XIV parece haber sido uno de los momentos de mayor prosperidad de la judería; una disposición del rey don Martín, de 1397, se refiere a que años antes judíos francos habían adquirido vastas casas y hecho grandes patios y huertos en el barrio hebreo [2].

Aumentaba el número de sus pobladores al comenzar el siglo XV, pues en 1420 la reina doña María autorizó a la aljama para que de nuevo pudieran rezar sus miembros en la sinagoga menor, «que es en el barrio clamado de Sant Gil», pues de lo contrario el gran número de los judíos no podían permanecer en la ciudad [3]. En los años próximos al de 1430 otra asoladora epidemia disminuyó notablemente su vecindario [4]. Decadencia revela el hecho de rebajar Alfonso V en 1446 a la aljama 6.000 sueldos de pecha [5].

n. 1, y *Notas acerca de los judíos aragoneses en los siglos XIV y XV*, apud *R. A. B. y M.*, XXXVII, 1917, p. 336.

[1] A. 1466: «sinoga, alias midras, de Barrio Nuevo, sitiada en la ciudat de Çaragoça, en la parroquia de Sant Miguel de los Navarros, en el calicio de medio» (A. P. Z., protocolo de Juan Barrachina, según cita de Serrano y Sanz, *Orígenes de la dominación...*, p. IX, n. [1]).

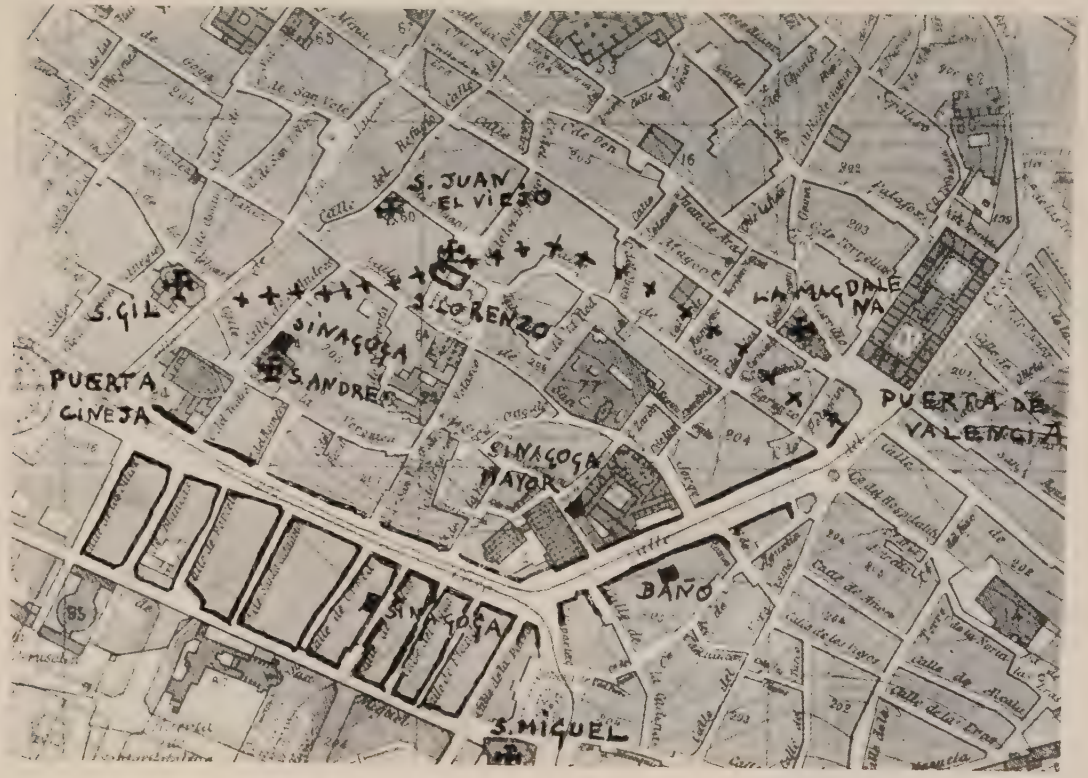
[2] Trataba el monarca, mediante esa disposición, de impedir que los judíos francos adquiriesen las propiedades de los pecheros, pues aquéllos poseían «tantas casas e patios dentro las ditas juderías, en special en la judería de la ciudat de Çaragoça, compradas et havidas del tiempo ent' aqua de la dita ordinación por el dito senyor Rey padre nuestro feyta, et aquellos tienen partida en cassales grandes, et partida que han feyto huertos et grans patios por sus cossos, et partida que luegan a grandes e inmoderados logueros, en tanto que los judíos peyteros no troban dentro aquellas aljamas casas en do sten, et aquellas que hi troban son de tan gran precio o loguero, que ellos no y bastan» (Serrano y Sanz, *Orígenes de la dominación...*, doc. V de la p. CCCCLIII).

[3] Baer, *Die Juden*, 850, citado por Cantera, *Sinagogas españolas*, p. 365.

[4] Cartulario de la ciudad, t. III, fº 31, según cita de Asso, *Historia de la economía política*, p. 201.

[5] Ximénez de Embún, *Descripción histórica*, p. 66.

Zaragoza. — Interior del baño. Cámara intermedia.



Plano de la judería de Zaragoza en el siglo XV, trazado sobre el de la ciudad que hizo Casañal en 1880.

Conócese el número aproximado de familias judías que habitaban Zaragoza en el momento de la expulsión, cuyo edicto se leyó el 31 de marzo de 1492. Nombráronse tasadores de sus viviendas a tres «maestros de casas» cristianos y a dos moros: Farax de Galí, muy conocido por haber sido maestro de obras del Rey Católico, e Ibrahim Palencia. Dos pintores fueron los encargados de poner las armas reales en las puertas de las 460 casas de los israelitas zaragozanos, según los recibos conservados [1]. Calculando a cinco individuos por familia, serían, pues, en ese momento unos 2.300 judíos los habitantes de la ciudad, seguramente muy disminuídos por las persecuciones y conversiones de los años anteriores. Tres después de la expulsión, en 1495, había en Zaragoza 3.968 fuegos o vecinos, así que los hebreos constituían entre la octava y la novena parte de su población.

El castillo, la cerca y los trenques o postigos.

Las juderías solían estar en el interior del recinto murado del castillo, como en Soria; a su pie, protegidas por él, como en Barcelona y Tudela, o, en casos de excepcional importancia, defendidas por una fortaleza propia. Dos eran los castillos de la judería toledana en el siglo XIII, uno llamado nuevo y otro que tal vez remontase a época anterior a la conquista cristiana o a la inmediatamente posterior. La judería de Calatayud tenía también su fortaleza, quitada a sus pobladores durante la guerra con Castilla. En 1398 el rey don Martín mandó restituírsela [2].

1 José Cabezudo Astrain, *La expulsión de los judíos zaragozanos*, apu- *Sefarad*, año XV, 1955, p. 108. Fundado en datos más inciertos, Serrano y Sanz calculó que hacia 1472 había en Zaragoza, cuando más, unas 200 familias hebreas (*Orígenes de la dominación...*, p. x). Lacarra supone deficiente el censo de 1495 (*El desarrollo urbano de las ciudades de Navarra y Aragón en la Edad Media*, p. 20). Según un censo mandado hacer a los párrocos en 1548 por el arzobispo don Fernando de Aragón, de los habitantes obligados al cumplimiento pascual, se halló que en Zaragoza había 4.451 casas (Arco, *Zaragoza histórica*, pp. 33-34).

2 Serrano y Sanz, *Orígenes de la dominación...*, p. LII.

La judería de Zaragoza tenía también su castillo. Ignórase la fecha de su construcción, lo mismo que el emplazamiento del barrio hebreo — en caso de que lo hubiera — bajo el dominio musulmán. Ocupaba la fortaleza el ángulo sudeste del recinto murado, donde quebraba el lienzo meridional de la cerca para dirigirse a nordeste.

El castillo de la judería, al mismo tiempo que de protección a sus pobladores, servía de cárcel para hebreos y moros, a éstos por no tenerla propia. En 1479 se hizo una concordia entre los adelantados de la aljama y el moro Mahoma Zuffre para que realizase obras en la torre y en un patio [1]. Según las descripciones que figuran en los documentos de cesión de la fortaleza en 1493 por Fernando el Católico a Juan Cabrero (y poco después, con el resto de la judería, al concejo), tenía siete torres de piedra, grandes y altas, con su muralla y sus albacares, una de ellas «sobre la puerta del dicho castillo, que algún tanto estava derrocada, con el muro, siquiere paredes hechas de piedras tajadas y de calcina, las quales torres ivan de una en otra» [2]. El «castillo de los judíos» fué derribado en 1528 [3]. Las siete torres, o casi todas ellas, que suponemos cilíndricas, como algunas de las levantadas sobre cimiento romano que aún se conservan, pertenecerían al recinto de la ciudad.

Lindaba con el castillo la carnicería israelita, citada en 1355 [4], en la que — dicen los documentos de 1493 — «se vendía carne a los dichos judíos» y «havía seis tiendas siquiere lugares tributarios a su Alteza, con dos corrales, el uno mayor que el otro, y comúnmente se llamaba el corral de los bueyes» [5].

[1] Serrano y Sanz, *Documentos relativos a la pintura en Aragón durante los siglos XV y XVII*, apud *R. A. B. y M.*, XXXVI, 1917, p. 440, publica un documento de 1414 en el que se cita el castillo de la aljama. Archivo Corona Aragón, reg. 2.620, fº 44 (doc. de 1452) y A. P. Z., protocolo de Antonio Maurán, según citas de Serrano y Sanz, *Orígenes de la dominación...*, p. x.

[2] Arco, *Las juderías de Jaca y Zaragoza*, apud *Sefarad*, a. XIV, pp. 88-97.

[3] Ximénez de Embún, *Descripción histórica*, p. 62.

[4] Serrano y Sanz, *Notas acerca de los judíos aragoneses en los siglos XIV y XV*, apud *R. A. B. y M.*, XXXVII, p. 325.

[5] Véase la n. (2). Los albacares citados anteriormente serían esos corrales para guardar el ganado.

El «portal de la judería», o postigo de Rabinad o del Rabinado, salía a «las piedras del Coso», frente al baño de los judíos, dato que permite su exacta localización. Era un arco de poca luz, adornado con leyendas hebraicas en colores, según refiere Ximénez de Embún. Se derribó en 1500 y con él las casas y casetas de la citada carnicería [1], lo que fija su emplazamiento inmediato y a poniente del castillo. El arco o portal daría entrada a una calle, prolongación de la hoy llamada de Santo Dominguito del Val, antes de los Graneros, desaparecida al construir el seminario.

Las calles y callejuelas — «callizos» — que comunicaban la judería con el resto de la ciudad, estaban cortadas por pequeños arcos o postigos. «Trenques» (tren, trench, trenq) los llamaban en Aragón, lo mismo que los portillos abiertos en el grueso de la muralla. Su número, nombre y emplazamiento variaban de unas a otras épocas, por lo que no es fácil situarlos en tiempo y espacio. Esos postigos y la parte de la muralla de la ciudad correspondiente a la judería daban a ésta el carácter de cerrada.

En 1331 la reina doña Leonor ordenaba a los jurados de Zaragoza autorizasen al médico don Jehuda de la Caballería para abrir un postigo por el que pudiese acudir al socorro de los enfermos que lo llamasen a deshora [2]. Como abierto nuevamente en el muro, alude en 1469 el «cabreo» de la ciudad al trenque de San Andrés, llamado generalmente del Tesorero, por haber vivido cerca don Luis de la Caballería, que lo fué de Juan II. También se denominó más tarde de Gil de Luna, comisionado que fué en 1496, con Jaime de Cáseda, por los jurados para «adobar la dicha carrera del dicho trench, desde la puerta de Barrionuevo, llamada la puerta de San Gil, fasta el Coso» [3].

La calle de San Lorenzo no tuvo comunicación con el Coso

1 Ximénez de Embún, *Descripción histórica*, p. 62.

2 Cartulario de la ciudad, t. II, fº 109, según cita de Asso, *Historia de la economía*, p. 199.

3 Ximénez de Embún, *Descripción histórica*, pp. 59-61.

hasta 1472, en que se abrió un trenque [1]. Llamábase Carrera del postigo de la Judería, y éste también, situado cerca de la Magdalena, postigo de don Mair [2]. Después de la expulsión se abrieron tres o cuatro trenques en la cerca, para la mejor comunicación del Barrionuevo [3], así llamado desde entonces, con nombre que recibieron todas las juderías después de 1492. Por donde la calle de San Jorge desemboca en el Coso, fué abierto en 1496 el trenq de Sancho de Paternoy [4] y otro que comunicaba dicho lugar con la plazuela de la Verónica mediante unas escalerillas.

Las sinagogas.

Cuatro eran las sinagogas de la judería de Zaragoza en el siglo XV, según Serrano y Sanz; a cinco alude don Francisco Cantera en reciente estudio [5]. No coinciden los datos respecto a su número y apelación, por estar edificadas en diferentes tiempos y conocerse algunas con diversos nombres. Conviene fijar la fecha más antigua en que aparecen en los documentos publicados.

La sinagoga mayor estaba situada en la plaza de San Carlos, antes de la Compañía, frente al palacio de los Morla-

1 La iglesia de San Lorenzo, desaparecida, estaba en el límite de la judería. Se labró en el siglo XII; la nombra un documento de 1182 (Mario de la Sala Valdés, *Estudios históricos y artísticos de Zaragoza* (Zaragoza 1933), p. 102.

2 «La calle de la Puerta de Barrionuevo de San Lorenz drecha la calle al Coso» (Actas municipales de 1496). Se cita una casa a la entrada de la calle de Barrionuevo, «cabe el postigo de D. Mair» (Cabreo ant. del Pilar, fos 101 y 111, según Asso, *Hist. de la economía*, p. 199). Ximénez de Embún, *Descripción histórica*, pp. 51, 57 y 66. Serrano y Sanz sitúa el postigo de don Mair al comenzar la calle de la Verónica (*Orígenes de la dominación...*, p. VII).

3 «Que en Barrionuevo se habían abierto dos o tres callizos para salir al Cosso» (Actas municipales), según cita de Ximénez de Embún, *Descripción histórica*, p. 61. La calle de la Verónica se llamaba antes Barrionuevo (Ximénez de Embún, *Descripción histórica*, p. 61).

4 Arco, *Las juderías de Jaca y Zaragoza*, apud *Sefarad*, a. XV, p. 98.

5 Cantera, *Sinagogas españolas*, p. 354.

nes. El documento más antiguo en el que se cita es de 1311 [1]. En 1557 se destinaba a guardar tocinos. Fué adquirida por el Colegio de la Compañía de Jesús, al que estaba contigua, y consagrada como templo católico en 1560. Derribóse, por resultar pequeña, nueve años después, y en su solar ampliado se levantó una iglesia. Consérvanse varias descripciones anteriores a la demolición que permiten reconstruirla en sus líneas generales [2].

El edificio, basilical, no muy grande, tenía tres naves, separadas por pilares de mármol y jaspe, de mayor altura la central que las laterales, con tres puertas pequeñas de ingreso en cada una de éstas, y la principal en el muro de los pies. La techumbre, a trechos dorada, era de madera; no concretan las descripciones si se trataba de un techo plano o de una armadura de las acostumbradas de par y nudillo. Dicen tenía muchas labores y «unos morteretes dorados» (racimos de mocárabes seguramente). Extendíase bajo ella, a ambos lados de la nave mayor, un friso con letras hebreas grandes, coloradas y azules. En el muro septentrional se pintó de los mismos colores un candelabro grande con siete brazos; encima había una pequeña tribuna (púlpito lo llama Espés) [3]. Al cabo de la sinagoga, en el muro meridional, se veía como un altar o retablo *(sic)* «de obra mosaica».

[1] Baer, *Die Juden*, 268, 300 ss., 384 ss., según cita de Cantera, *Sinagogas españolas*, p. 357.

[2] Descripciones en las siguientes obras: *Historia eclesiástica Cesaraugustana*, por don Diego de Espés (redactada en 1598), manuscrita en la Seo de Zaragoza (t. II, fº 1.019) y en la Biblioteca de la R. A. de la Historia de Madrid (t. III, fos 423 *r*-424 *r*); *Historia de la provincia de Aragón de la Compañía de Jesús*, terminada en Valencia en 1607 por el P. Gabriel Álvarez (t. I, pp. 532-534), manuscrita; *Las décadas del Colegio de la Compañía*, por el P. Miguel Muniesa (se conserva el vol. III [1650-1700] de esta obra manuscrita, en la biblioteca de los PP. Jesuítas de Zaragoza); Fidel Fita, *La sinagoga de Zaragoza*, apud *B. R. A. H.*, XVIII, 1891, pp. 82-85; Marqués de Monsalud, *La sinagoga de Zaragoza*, apud *B. R. A. H.*, XXXII, 1898, pp. 89-90, y, sobre todo, Cantera, *Sinagogas españolas*, pp. 353-366.

[3] Consta que tenía tribuna, y que había sitio para las mujeres, en docms. de 1421, 1476 y 1485 (Cantera, *Sinagogas españolas*, pp. 357-360).

La sinagoga menor estaba en el barrio llamado de San Gil, intramuros por tanto. Confrontaba con dos vías públicas, calleja sin salida y casa de Juan de Burgos [1]. La referencia primera es del año 1364. Debió de cerrarse algo más tarde; en 1420 la reina doña María autorizó a la aljama judaica para que de nuevo pudiesen rezar en ella, pues de lo contrario el gran número de judíos que habitaban en Zaragoza no podrían permanecer en la ciudad [2]. Probablemente esta sinagoga menor ocupaba un solar próximo a la iglesia de San Andrés, en el barrio de San Gil, entre dos calles, sin salida una de ellas [3].

Mayor importancia tenía otra sinagoga cuya construcción autorizó en 1382 el infante don Juan a la cofradía de *Biqqur Holim* (visita de enfermos), con un departamento para los rollos de la Tora y otro para las mujeres [4]. Existen muchos documentos en los que figura, al ser lugar de reunión, desde 1397 por lo menos [5], año en el que estaría en pie, de esa célebre cofradía, persistente hasta la expulsión de 1492. En

[1] Ximénez de Embún, *Descripción histórica*, p. 67.

[2] Baer, *Die Juden*, 850, citado por Cantera, *Sinagogas españolas*, p. 365.

[3] Ximénez de Embún, *Descripción histórica*, pp. 58-59, dice que la calle de San Andrés perteneció de lleno, en tiempos remotos, a la judería y que el templo de la misma advocación fué de antiguo sinagoga y en el siglo XV todavía estaba rodeado de judíos. Pero la parroquia de Sant Andrés, lo mismo que la de San Lorenzo, existían en Zaragoza, en unión de otras trece, con anterioridad a la ordenación primera de don Jaime II, de 1311 (Manuel Mora Gaudó, *Ordenanzas de la Ciudad de Zaragoza* [Zaragoza 1908], p. 34). Probablemente esta sinagoga menor se llamaba de Biembies, desaparecida en el siglo XV y de cuya existencia en el XIV dan fe muchas escrituras, una de ellas de 1364. Sin embargo, entre las sinagogas zaragozanas visitadas por el notario Juan de Altarriba en 1485 (leg. 15/2, numeración provisional), figura una que se califica de pequeña (Cantera, *Las sinagogas españolas*, p. 354). (A. P. Z., pap. sueltos, nº 209, según cita de Serrano y Sanz, *Orígenes de la dominación...*, p. x). De la iglesia de San Andrés no hay noticia hasta fines del siglo XIII (Mario de la Sala-Valdés, *Estudios históricos y artísticos de Zaragoza* [Zaragoza 1933]), p. 128.

[4] A. C. A., reg. 1687, fº 55 *v*. El doc. ha sido publicado por Baer, *Die Juden*, I, 531, y reproducido por Cantera, *Sinagogas españolas*, pp. 356-357: «*judeis confratrie visitandi infirmos, alias in ebrayco nominate Bicurolim*».

[5] Serrano y Sanz, *Notas acerca de los judíos aragoneses en los siglos XIV y XV*, apud *R. A. B. y M.*, XXXVII, p. 346.

ella celebraba también sus reuniones la aljama. Unas veces se la llama de Bicorolin, Bicorholim o Bicorolim y otras de los Torneros. Su emplazamiento era en Barrionuevo, en la parroquia de San Miguel de los Navarros, en el callizo de en medio, como antes se dijo, de los situados al lado opuesto del Coso en el que estaba la ciudad [1], hoy calle de Rufas, de la Acequia antes. Por documento de 1466 sabemos que había en esta sinagoga sitio «do se pliegan las mulleres», pero de un contrato de 1483 para hacer en la «sinoga de las mujeres» unos bancos alrededor de las paredes, como estaban «en la sinoga de los hombres, de Vicorholim» [2], parece deducirse que en esa fecha varones y hembras oraban en templos distintos.

La sinagoga «de los callizos de la judería», citada en un protocolo de 1485 [3], sería la de los Torneros o de *Biqqur Holim*, que probablemente deberá de identificarse también con la mencionada en un documento de 1407: «en el callizo de en medio de la sinagoga del coso llamada de Ceán» [4].

[1] A. 1492: «... estando este testimonio en la sinoga de Vicorolim, que en otra manera le dizen la sinoga de los Torneros, que está en la judería cerrada desta ciudad» (Baer, *Die Juden*, I/2, 461-2, según cita de Cantera, *Sinagogas españolas*, p. 355.) — A. 1463: donación de bienes «a la sinoga de Barrio nuevo, que stá en los calliços de la judería, en la parroquia de Sant Miguel de los Navarros» (A. P. Z., papeles sueltos, nº 205; cita de Serrano y Sanz, *Orígenes de la dominación...*, p. IX, n. [1]). — Años 1403, 1404, 1434: «Sinoga... clamada de Bicorholim, en otra manera clamada de visitar los enfermos» (Serrano y Sanz, *Orígenes de la dominación...*, docms. XIV, XV y XXVIII, de las pp. CCCCLVI, CCCCLXII y CCCCLXIII). — Año 1399: reunión plenaria de la aljama «*in scola sive sinagoga aljama eiusdem vocate de Bicorolim*» (Baer, *Die Juden*, 740 ss., citado por Cantera, *Sinagogas españolas*, p. 355.) — A. 1494: subasta de unas casas en la parroquia de San Miguel, en Barrio Nuevo, lindantes con la sinoga de los Torneros (M. Serrano y Sanz, *Notas acerca de los judíos aragoneses en los siglos XIV y XV*, apud *R. A. B. y M.*, XXXVII, p. 346).

[2] «Capitoles de concordia fechos e concordados entre mestre Johan Gómez e Mosse Simuel Aniáye e Mosse Calama, e sobre la obra que ha de fazer el maestre en la sinoga de las mujeres» (A. P. Z., est. 17, liq. 8, según cita de Serrano y Sanz, *Orígenes de la dominación...*, p. X).

[3] A. P. Z., protocolo de Juan Altarriba, leg. 15-2, citado por Cantera, *Las sinagogas españolas*, p. 354.

[4] Asso, *Historia de la economía*, pp. 199-200.

Una escritura de venta de unas casas en 1435, en la plaza de Abnarrabí de la judería, dice que lindaban con la sinoga de Talmud Tora, sede sin duda de una cofradía de igual denominación, emplazada en paraje desconocido [1].

Para la historia artística es interesante la descripción de la sinagoga mayor, levantada probablemente en el siglo XIII, más reducida que la toledana de Santa María la Blanca, pero del mismo tipo basilical, obra sin duda mudéjar de los albañiles, carpinteros y yeseros de la morería zaragozana. Las restantes sinagogas, de las que tampoco queda la menor huella material, serían edificios pequeños y de pobre construcción, como la inmensa mayoría de las del resto de España.

La alcaicería de los judíos, según Asso y Ximénez de Embún, estaba en la pequeña plazuela de la Verónica [2]. En 1288 ordenó Alfonso III que los judíos traperos, es decir, traficantes en paños, tuviesen sus tiendas desde la «Picatoria» (¿Piscatoria?) hasta la «Corrigería» (Correería), donde las tenían los traperos cristianos, y no en otra parte ni en sus casas [3]. Ignórase la situación de esos lugares. Desconocemos el emplazamiento del fosar de los judíos zaragozanos. En 1385, para irlos a soterrar pasaban los cadáveres por delante del convento de los frailes menores de San Francisco, «entre la eglesia del dito monesterio e las casas de don Arnalt de Francia». Suprimíanse cantos y lecturas mientras pasaban por ese lugar, concesión la del paso otorgada por los frailes por los grandes servicios prestados a la comunidad por el físico judío Mosse Alazar [4].

Nada sabemos del aspecto urbano de la judería de Zaragoza. Calles angostísimas y quebradas eran características generales a todas, como a los restantes barrios medievales. De las casas de la ciudad consta, por una «ordinación» de 1414, que los

[1] A. P. Z., protocolo de Antón de Olvera, citado por Serrano y Sanz, *Orígenes de la dominación...*, p. IX.

[2] Ximénez de Embún, *Descripción histórica...*, p. 61.

[3] Cartulario de la ciudad, t. I, fº 72, cita en la *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*, por don José Amador de los Ríos, III (Madrid 1876), pp. 70-71. La disposición se abolió en 1390.

[4] Serrano y Sanz, *Orígenes de la dominación...*, doc. II, pp. CCCCLI-CCCCLII.

muros tenían «rafes (aleros) e embantes de las casas sobre las carreras sallientes», cuya falta de estabilidad era una amenaza para los transeúntes [1].

II. EL BAÑO

Historia y descripción.

El baño medieval de Zaragoza [2] está emplazado en la parte trasera de la casa número 146 del Coso, tras una tienda abierta a éste. Su suelo hállase hoy algo más bajo que el de la calle. Conocido de antiguo, ha sido repetidamente citado como baño de la judería. Será el de propiedad real, situado en la collación de San Miguel, a la puerta de la judería, que se nombra en el testamento de 1228 de doña Duranda de la Alfóndiga, viuda de don Bernardo de Almenara [3]. Figura en el registro del merino de Zaragoza, el caballero don Gil Tarín (1291-1312), entre las rentas y derechos del rey don Jaime II: «el bannyo del Seynnor Rey, cerca de la Judería, et deuen si bannyar los judíos et

[1] Mora, *Ordenanzas de la Ciudad de Zaragoza*, pp. 424-425.

[2] Han descrito este baño: Anselmo y Pedro Gascón de Gotor, *Zaragoza artística, monumental e histórica*, t. I (Zaragoza 1890), pp. 127-132 y Luis de la Figuera, *Los baños árabes de Zaragoza*, apud *Arquitectura*, V, 1923 (Madrid 1924), pp. 135-138. Los Gascón de Gotor suponen que el baño perteneció a la judería y le fechan arbitrariamente a fines del siglo IX o comienzos del X.

[3] Cartulario menor de la Seo, fº 150, citado por Asso, *Historia de la economía*, p. 200. Creo que este baño es distinto del citado en una provisión real de don Jaime II, de 1309, dictada a consecuencia de haber expuesto al monarca los parroquianos de San Pablo (al otro extremo de la ciudad) los graves perjuicios que les ocasionaban, así como a los de San Gil, las aguas salidas de la morería y del baño de Pelegrín Baldovín al Coso y al mercado (Cartulario de la ciudad, t. I, folio 86, según cita de Asso, *Historia de la economía*, p. 200). Dos partes de otros baños — *balneos* — de las Santas Masas (extramuros, hacia Santa Engracia) concedió Alfonso I a don Osorro en 1130 (*Documentos para el estudio de la reconquista y repoblación del Valle del Ebro* [primera serie], por José Mª Lacarra, apud *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, II, Zaragoza 1946, doc. nº 65, pp. 523-524).

judías de Çaragoça, por anciana costumme, a pena de lo que viesten si se bannyaran en otro bannyo» [1].

En un documento de 1495 figura este baño entre los linderos de unas casas situadas en Barrionuevo, en la judería de Zaragoza; casas «que afruentan con el castillo de la judería, con casas clamadas del banyo frío, y con la plaça devant de la puerta del castillo» [2].

El baño, situado frente y a unos 35 metros del lugar donde estuvo la muralla de la ciudad, se compone de una estancia rectangular de unos 9 por 4 metros, cubierta con bóveda de medio cañón agudo [3], y de otra, con entrada independiente y planta análoga, de 8,90 por 7,15. Cubre la primera una bóveda de medio cañón agudo, que tendría lumbreras, no aparentes hoy. Junto a sus muros largos hay sendos andenes de fábrica, de 15 centímetros de elevación y 60 de ancho. Muros y bóveda son de ladrillo, como todos los del edificio, y terrizo el suelo actual.

En la otra estancia mayor, a poniente de la descrita, varios arcos, tres en los lados largos y dos en los cortos, atajan un espacio rectangular central de 4,15 por 2,50 metros. Las arquerías se prolongan hasta los muros del perímetro y, unidas a otros arcos que arrancan de las columnas intermedias, dividen las galerías en torno al rectángulo central en catorce tramos, cuadrados los de los ángulos y rectangulares los intermedios. Todos se cubren con bóvedas de arcos ojivos de ladrillo, de perfil rectangular. La del rectángulo central arranca sobre una moldura de nacela para terminar con sección ovalada. Sin duda es una bóveda esquifada, a la que desfiguran los toscos enlucidos que cubren su intradós. Todas estas bóvedas están toscamente construídas. En la parte más elevada de la del espacio central

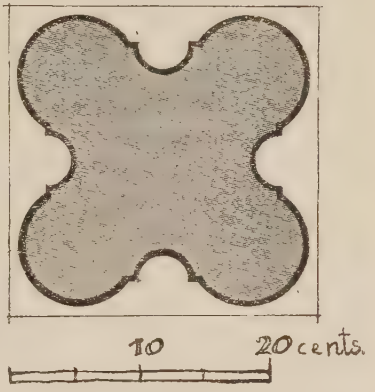
[1] Manuel de Bofarull y de Sartorio, *El registro del merino de Zaragoza el caballero don Gil Tarín, 1291-1312* (Zaragoza 1889), p. 5.

[2] Universidad de Zaragoza, *Memorias de la Facultad de Filosofía y Letras*, t. I (Zaragoza 1923), p. 336. El doc., en el A. P. Z., protocolo de Juan de Altarriba.

[3] No figura esta estancia en el plano adjunto levantado por el alumno de la Escuela Superior de Arquitectura don Sigfredo Santaflorentina.

quedan huellas de tres lumbreras. Cuatro tendrían, cerca de la clave, las de ojivas, circulares hoy todas, y cerradas, pues sobre el baño se levanta una construcción moderna (lám. 8).

Los arcos apenas alcanzan el medio punto, y las columnas que los apean, carcomidas, son de alabastro, cilíndricas las intermedias, mientras los apoyos angulares, monolíticos, están formados por cuatro semicolumnas más delgadas, separadas por una escocia entre dos filetes. Los capiteles, lisos y troncocónicos, algunos con collarino, son también de alabastro. Las columnas tienen 1,60 metros de altura; 3,10 es la de las bóvedas de los tramos de la galería. La del espacio central se eleva 20 centímetros más. El piso, terrizo, se dice que está elevado 40 centímetros, por lo que quedan ocultas las basas de las columnas, formadas por una moldura semicilíndrica sobre base cuadrada. Los arranques de los arcos ojivos, que escasamente alcanzan desarrollo semicircular, están empotrados en los muros.



Zaragoza. — Planta de uno de los pilares de ángulo.

En uno de los ángulos de esta cámara o estancia se abre una puerta en un muro de 75 centímetros de grueso, paso a otra reducida, rectangular, de 3 metros por 1,80, a la que divide en dos tramos un arco fajón y cubren sendas bóvedas de ojivas sobre columnas arrimadas a los muros, semejantes a las descritas. Estos dos tramos formarían parte de una estancia mayor, destruído el resto o separada de él por muros modernos. Enlucidas las paredes, no es posible ver si en ellas hay huecos tapiados y las diferencias de su aparejo.

Se levantaría esta construcción en el siglo XIII o en el XIV, como indican las bóvedas de ojivas y la sección cuadrilobulada de los apoyos angulares de la estancia mayor, formas ambas de arquitectura gótica no muy avanzada.

Los baños judíos en España.

Las *Siete Partidas* de Alfonso el Sabio prohiben a los judíos bañarse con los cristianos: «Et aun mandamos que ningunt judío non sea osado de bañarse en baño en uno con los cristianos» [1]. De la costumbre del baño entre los hebreos españoles pudieran recogerse abundantes testimonios documentales y literarios. Me limito a reproducir algunos antes de enumerar los restos de esos edificios llegados a nuestros días.

Alfonso VII dió a las dueñas del monasterio de San Clemente de Toledo un baño situado en el arrabal de esta ciudad, que había pertenecido a los judíos [2]. Baños hubo en las juderías de Vich y de Santa Coloma de Queralt [3]. El infante don Juan otorgó en 1381 al judío mallorquín Cresques Abraham, maestro en mapamundis y en brújulas, el derecho a establecer baños públicos en su casa de la judería y disfrutar de una pluma de agua de la acequia superior de la ciudad [4].

Ignoramos si pertenecían a la morería o a la judería de Sagunto los baños cuya explotación concedió Jaime I en 1263 al judío Juçef Xapput y los que en 1270 autorizaba a construir el mismo monarca en Campanar (Valencia) al judío Astrug Jacobo Suxó [5], ni los que explotaba bajo o junto al castillo nuevo de la judería barcelonesa el alfaquí Abraham al-Faquimí (llamado Bo-

[1] Partida VII, tit. XXXIV, ley VIII. Sin embargo, era frecuente en las villas de no mucha importancia que un mismo edificio sirviera en días distintos para cristianos, moros y judíos (Leopoldo Torres Balbás, *Algunos aspectos del mudejarismo urbano medieval*, Discurso de recepción en la R. A. de la H., Madrid 1954, pp. 54-61).

[2] Bib. Nac., Cop. Burriel, ms. 13.045, según cita de Manuel Vallecillo Ávila, *Los judíos de Castilla en la Alta Edad Media* (*Cuadernos de Historia de España*, XIV, Buenos Aires 1950, pp. 57-58).

[3] Carreras Candi, *Evolució histórica dels jubeus y jubeisants barcelonins*, apud *Bulletí dels Estudis Universitaris*, vol. III, Barcelona 1909, p. 411.

[4] B. Ferré, *Baños árabes en Palma*, apud *Bol. Soc. Arq. Luliana*, III, 1889, p. 129.

[5] Documento publicado por Francisco Bofarull y Sans, *Los judíos en el territorio de Barcelona* (*siglos X al XIII*), Barcelona 1910, doc. XCIX, pp. 91-92.

nastruch), para cuya construcción y explotación le autorizaba en 1160 Ramón Berenguer IV, cuyo médico era y con el que se asoció para explotarlos [1].

Testimonio tardío es el de un testigo del proceso del judaizante Juan de Cibdad, de Ciudad Real, que acusó a Isabel de Teba, mujer de aquél, de que «fazía la tibila», bañándose, como era costumbre de las judías, en ciertos períodos y desarreglos naturales [2].

Los baños judíos no son siempre fáciles de diferenciar de los islámicos, por ser idénticos. El señor Gómez-Moreno ha descrito uno muy pequeño en Baza (Granada), hoy desaparecido, en el barrio de la judería o de Santiago, frente a la iglesia de este titular, que atribuye al siglo XI [3].

En el barrio de la judería de Toledo y a unos 30 metros de distancia del muro que cierra a oriente la sinagoga de Santa María la Blanca, en los sótanos de las casas n°s 13 y 15 de la calle del Angel, se conservaban hace algunos años tres compartimientos abovedados, con arcos de herradura y lumbreras, de mampostería encintada sus muros, restos muy alterados de un viejo baño [4].

Es sabido que los baños, lo mismo en la España islámica que en la cristiana, utilizados con frecuencia por los fieles de las tres religiones, se componían de tres estancias principales abovedadas y de varias complementarias: una fría *(al-bayt al-bārid)*, otra caliente *(al-bayt al-sajūn)* y la tercera, intermedia entre ambas *(al-bayt al-wastanī)* [5]. La estancia cubierta con bó-

[1] Torres Balbás, *Algunos aspectos del mudejarismo urbano medieval*, páginas 52-53.

[2] Luis Delgado Merchán, *Historia documentada de Ciudad Real*, seg. edic. (Ciudad Real 1907), p. 232.

[3] Manuel Gómez-Moreno, *Baño de la judería en Baza*, apud Al-Andalus, XII, 1947, pp. 151-155, y *El arte árabe español hasta los almohades, y arte mozárabe*, «Ars Hispaniae», III (Madrid 1951), p. 264.

[4] M. González Simancas, *Las Sinagogas de Toledo y el Baño litúrgico judío* (Madrid 1929), pp. 16-18.

[5] Leopoldo Torres Balbás, *Las ciudades hispanomusulmanas, II, Los edificios*, apud *Rev. del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, I, Madrid 1953-1372, pp. 102-111.

veda de cañón agudo del baño de Zaragoza, no sabemos cuál era de las extremas; tan solo exploraciones en su subsuelo y en los locales adyacentes podrían revelarlo. La sala de las galerías es la intermedia.

Estructura semejante a la del baño aragonés, con espacio central, cuadrado o rectangular, y galerías en torno, tienen también el baño judío de Baza, el de Palma de Mallorca y los dos de Córdoba (en el nº 10 de la antigua calle de Carlos Rubio y en el 9 de la calle de Céspedes, entre ésta y la de Comedias, hoy de Velázquez Bosco), todos ellos probablemente del siglo XI [1]. Rectangular es el espacio central de la habitación intermedia en los baños de Baza, cubierta también con bóveda esquifada, y en el segundo de los citados en Córdoba, ambos con el mismo número de apoyos y columnas entre ellos que en la del de Zaragoza. Cuadrado es, en cambio, en los restantes, y lo cubre una cúpula esquifada o semiesférica sobre trompas, lo mismo que en el baño de los Tintoreros de Tremecén, del siglo XI o XII. Las galerías de todos estos baños, excepto del de Zaragoza, se cubren con bóvedas semicirculares.

El baño judío de Zaragoza, de propiedad particular, ha pasado por diferentes vicisitudes en los años últimos, convertido en almacén o trastera y más o menos abandonado, según el cuidado de las gentes que regentaban la tienda en cuyo fondo está. El Estado, la Diputación o el Ayuntamiento de Zaragoza deberían adquirirlo, y hacer en él las obras imprescindibles de conservación y adecentamiento para evitar su probable destrucción. No debe repetirse el reciente y vergonzoso caso de Murcia, en donde las mismas autoridades municipales derribaron un baño, único recuerdo de la época islámica, entre la indiferencia de casi toda la ciudad. Más de treinta y cinco años de vida universitaria no lograron crear un ambiente de cultura urbana y sensibilidad artística suficientes para preservar esos restos de su historia medieval. — L. T. B.

[1] Publicó planos de estos baños Alexandre de Laborde, *Voyage pittoresque et historique de l'Espagne*, t. seg. (Paris 1812), lám. XVIII.

HALLAZGOS NUMISMÁTICOS MUSULMANES [1]

X

Nº 87. Bañolas (Gerona). — *Felūs* hallado a unos kilómetros al norte de la población, según referencias de don Jaime Butinyá, en noviembre de 1955. Anverso: وحده || الا الله || لا اله, dentro de doble gráfila de puntos; reverso: ave volando a la izquierda; ... رسو ... حمد en la orla izquierda. Véase en lámina I, nº 1, muy aumentada. Por defecto de acuñación es muy irregular; su mayor diámetro mide 18 mm. El interés de esta pieza estriba en el lugar del hallazgo y en lo primitivo de la acuñación, que corresponde a los años de la invasión musulmana en la Península.

Nº 88. Jimena (Jaén). — Veintiún *dinares* almorávides, parte de un total de 38 hallados en una finca de don José Mª Torres Hermoso, en el lugar llamado Loma de la Buitrera, término municipal de Jimena. Unos pertenecen a Yūsuf ibn Tāšufīn (480-500 = 1087-1106): Sevilla, 493; Valencia, 499. Otros a ʿAlī iben Yūsuf (500-537 = 1106-1142): Almería, 513, 515, 520, 524; Badajoz, 512; Granada, 516, 519; Murcia, 503, 509, 511, 512; Sevilla, 515 (2 ejemplares), 516, 517, 519 (2 ejemplares), 521; Valencia, 500; según la clasificación hecha por don Francisco Pinero Jiménez y don José Martínez Romero, en *Monedas árabes halladas en Jimena (Jaén)*, «Boletín de Estudios Gienenses», año II, nº 5 (1955), pp. 89-94) y 2 láms. Las fechas extremas son, pues, 493 = 1099 y 524 = 1129, correspondiendo sólo dos piezas a Yūsuf ibn Tāšufīn y y las 19 restantes a su sucesor ʿAlī ibn Yūsuf. El tesorillo fué enterrado, pues, hacia 1130. Expansión de cecas: corresponden a Sevilla 7 piezas; a Almería, 4; a Murcia, 4; a Granada, 2; a Badajoz, 2 y a Valencia, 2. Atesoramiento hecho en tierras de

[1] Véase Al-Andalus, XX, p. 454.

Jaén, respondiendo a la circulación de piezas de cecas andaluzas y murcianas, principalmente, con reducida presencia de las *antípodas*, extremeñas y valencianas.

Nº 89. HUESCA. — En 10 de octubre de 1955 fueron hallados 498 *dinares* en una vasija, al abrir una zanja en las afueras de Huesca para edificar viviendas, donde estuvo el barrio denominado la Morería y el cementerio llamado la Almecorella. Pesaron las monedas 1 kg. 200 grs. y llevan el nombre de Muḥammad ibn Saʿd ibn Mardanīš, el rey Lobo; todo según referencias de prensa del 18 noviembre 1955.

Nº 90. LOJA. — Tesorillo integrado por varias joyas de plata y oro y seis monedas, existente en el Instituto de Valencia de Don Juan. Las alhajas están reproducidas y descritas en *Ars Hispaniae, III, El Arte español hasta los almohades, y arte mozárabe*, por don Manuel Gómez-Moreno, pp. 338-341; son alcorcíes, un collar de oro y una pulsera de plata. Las monedas, que van reproducidas en las láms. I y II, son:

1. *Dirhem* de ʿAbd al-Raḥmān III (300-350= 912-961), año 327, VIVES, nº 388. Nuestra lám. I, nº 2.
2. *Dirhem* del mismo califa, de Madīnat al-Zahrā', año 347, VIVES, nº 441. Nuestra lám. I, nº 3.
3. *Dirhem* de Hišām II (366-399 = 977-1008), año 387, VIVES, nº 533. Nuestra lám. II, nº 4.
4. *Dirhem* del mismo califa, del año 391, VIVES, nº 549, variante. Nuestra lámina II, nº 5.
5. *Dirhem* de Sulaymān (400 = 1009), del año 400, VIVES, nº 691. Nuestra lám. II, nº 6.
6. *Dirhem* fāṭimí de al-Muʿizz Abū Tamīm Maʿad (972-975). — FELIPE MATEU Y LLOPIS.

1. Hallazgo de Bañolas. — 2-3. Hallazgo de Loja.

4-7. Hallazgo de Loja.

ÍNDICE DE LUGARES [1]

África, 7, 37, 38.
al-Andalus, 2.
Alhavar (castillo de), 3.
Almería, 51; mezquita, 39.
Alpujarra, 13.
Ammaedara (basílica de), 38.
Aragón, 2, 43, 49.
ʿAyn al-Sīra: cementerio, 35.

Badajoz, 51.
Bagdad, 34; mezquita mayor, 27.
Bañolas, 61.
Barcelona, 7; judería, 47.
Baza: baño de la judería o de Santiago, 59.
Berlín: museo, 19.

Calatayud: judería, 47.
Cambiles (castillo de), 3.
Campanar, 58.
Castilla, 47.
Ciudad Real, 59.
Colonia, 7.
Compostela, 19.
Córdoba, 41; baños de las calles de Carlos Rubio, Céspedes y Comedias (hoy Velázquez Bosco), 60; mezquita mayor, 39 a 41.
Ctesifón: palacio de Tāq-i-Kisrà, 29 a 31.

Damasco, 5.

El Cairo: mezquita de Ibn Ṭulūn, 35, 39; museo Árabe, 35; museo Egipcio, 25.
Elvira, 1.
España, 17, 23, 41, 54, 58, 59.
Europa, 7, 18, 46.

Francia, 7, 41.
Fusṭāṭ: mezquita de ʿAmr, 35, 39.

Genil, 10.
Gibraltar, 3.
Granada, 1 a 12, 15, 16, 61; al-Sabīka, 11; Albaicín, 2, 5, 6, 8 a 10, 12 a 16; Alcazaba, 1, 12 a 14, 16; Alhambra, 10, 11, 12, 15, 42; alquería del Fargue, 16; arrabal de Alfareros *(rabaḍ al-Fajjārīn)*, 3, 10; arrabal de Naŷd, 2, 10; arrabales de las Angustias, la Magdalena, San Ildefonso, San Justo y San Lázaro, 12; *Bāb al-Naŷd* (Puerta de los Molinos), 11; Bibalachar (Puerta del Pescado), 11; barrios de la puerta Elvira y de Axares, 13; calle Elvira, 9; cuartos reales de la Alhambra, 12; Hatabín (Plaza Nueva), 9; huerta de al-Fajjārīn, 11; huerta de al-Manŷara

[1] En este índice y en el siguiente las referencias remiten a la paginación especial del artículo y no a la de la REVISTA. Para la confección de ambos se ha prescindido de los nombres citados en las notas.

mayor y menor, 11; huerta de ʿIṣām, 11; huerta del Rey o Generalife, 5; plaza de Bibarrambla, 9; puerta de Bibamazda, 9; puerta de Bibarrambla, 9; puerta de las Granadas, 11; puerta de Siete Suelos, 11; puerta de la Xarea o de la Explanada (hoy de la Justicia), 11; puerta del Pescado (Bibalachar, Bibmitre, Bibeltee, Bib Daralbaida [puerta de la Casa blanca]), 3; San Bartolomé, 14; San Cristóbal, 14; San Gregorio, 14; San Luis, 14; San Salvador, 14, 16; Santa Isabel, 14; Santa María de la Alhambra, 14; torre de los Picos, 5; Zacatín, 9.
Guadix, 4.

Huesca, 62; almecorella, 62; morería, 62.

Ifrīqiya, 35, 37, 38.
Illora, 3.
ʿIrāq, 32, 41.
Italia, 7.

Jaén, 62.
Jerusalén: cúpula de la Roca *(qubbat al-Ṣajra)*, 32.
Jimena, 61; lomo de la Buitrera, 61.

Kef: basílica, 38.

Loja, 62.

Madīnat al-Zahrāʾ 40, 62.
Mahdiyya: mezquita mayor, 38.
Madrid: Instituto de Valencia de Don Juan, 62.
Mašatta, 19.
Matifu: basílica, 38.
Mediterráneo, 23.
Mérida: museo, 23, 24.
Mesopotamia, 38.
Milán, 7.
Moclín, 3.
Monastir: mezquita mayor y oratorio de la Sayyida, 38.
Montefrío, 3.
Murcia, 61; baño, 60.

Nueva York: museo Metropolitano, 34.

Palma de Mallorca: baño, 60.
Península (ibérica), 2, 6, 40, 61.

Qalb-Lōzé: iglesia, 32.
Qaṣr al-ʿĀšiq. 34.
Qayrawān: mezquita mayor, 35, 36, 37, 40.
Quṣayr al Ḥallābāt (Transjordania): mezquita, 32.

Raqqa: puerta de Bagdad, 32, 41.
Rávena, 20, 21, 23; catedral, 20.
Roma, 18.
Rusia, 19.

Sagunto, 58.
Salobreña, 2.
Samarra: mezquita de Mutawakkil, 33, 34.
Santa Coloma de Queralt, 58.
Sbiba (Túnez): basílica, 22; mezquita de Sīdī ʿUqba, 22, 37.
Sedrata, 37.
Sevilla, 61.
Sfax: mezquita mayor, 39.
Siagu: baptisterio, 38.
Siria, 20.
Soria: judería, 47.
Spoleto: fuentes del Clitunno, 25, 33.
Susa, mezquita de Sīdī ʿAlī ʿAmmār, 39.

Taqrit, 34.
Tigris, 29, 34.
Tívoli, 20.
Toledo: baño, 58; calle del Angel, 59;

judería, 47, 59; monasterio de San Clemente, 58; Santa María la Blanca, 54, 59; Santo Tomé, 23, 24.
Tremecén: baño de los Tintoreros, 60.
Tudela: judería, 47.
Túnez: *bāb al-Bahw*, 37; mezquita mayor, 37, 40.
Tur ʿAbdīn (Mesopotamia): iglesia de ʿAḏrā' en Ḥāḥ, 38.

Ujaydir: palacio fortificado, 33, 34, 38, 40.

Valencia, 7, 61.
Vélez-Málaga, 4.
Venecia: San Marcos, 22.
Vich, 58.
Viena, 4.

Zaragoza, 42, 44, 46 a 50, 52, 54 a 56, 60; alcaicería, 54; barrio de la Çudequia, 45; barrio Nuevo, 46, 50, 53, 56; barrio de San Gil, 46, 52; baño, 42, 45, 49, 55 a 57, 59, 60; calicio de la Çequia, 45, 53; calle de don Jaime, 44; calle de San Jorge, 44, 50; calle de San Lorenzo o carrera del postigo de la Judería, 49, 50; calle Mayor, 44; calle y plazuela de la Verónica, 44, 50, 54; calle de Rufas, 44, 53; calle de Santo Dominguito del Val (antes de los Graneros), 44, 49; calles de la Parra, de Mateo Flandro, del Agua, de Urrea, de Santa Catalina y de Porcel, 45; calles de San Pedro Nolasco y Yedra, 44; callizo de en medio, 45, 53; callizos del Cíngulo, de la Sartén y de Graneros, 44; carnicería israelita, 48, 49; casa de Juan de Burgos, 52; castillo de la judería, 48, 49, 56; colegio de la Compañía de Jesús, 51; Corrigería, 54; Coso, 44, 45, 49, 50, 53, 55; judería, 1, 42 a 60; Magdalena, 44; monasterio de San Francisco, 54; palacio de los Merlanes, 50; Picatoria, 54; plaza de Abnarrabí, 54; plaza de San Carlos, antes de la Compañía, 50; plaza de San Jorge, 44; plaza de San Pedro Nolasco, 44; portal de la Judería o postigo de Rabinad o del Rabinado, 49, 55; postigo de don Mair, 50; puerta de barrio Nuevo o de San Gil, 49; puertas de Valencia y Toledo, 44; San Andrés, 52; San Gil, 44; San Juan el Viejo, 44; San Miguel de los Navarros, 53, 55; sinagoga de *Biqqur Holim*, Bicorolim, Bicorolin, de los Torneros o de los callizos de la Judería, 52, 53; sinagoga Mayor, 50, 51, 54; sinagoga Menor, 52; sinagoga de Talmud Tora, 54; sinagoga del Coso, llamada de Ceán, 53; trenque de San Andrés; trenque de Sancho de Paternoy, 50.

ÍNDICE DE NOMBRES DE PERSONAS

ʿAbd al-Mu'min, 2.
ʿAbd al-Raḥmān I, 39.
ʿAbd al-Raḥmān III, 62.
ʿAbd al-Wāḥid, 2.
Abraham al-Faquimí (Bonastruch), 58, 59.
Abū-l-Ḥasan, 5.
Abū-l-Haŷŷāŷ (Yūsuf I), 8.
Abū Saʿīd ʿUṯmān, 2.
Adriano, 20.
al Ḥakam II, 39, 40.
al-Manṣūr, 27, 32.

al-Muᶜizz Abū Tamīm Maᶜad, 62.
Alazar (mosse), 54.
Alfóndiga (doña Duranda de la), 55.
Alfonso III, 54.
Alfonso V, 46.
Alfonso VII, 58.
Alfonso I el Batallador, 2.
Alfonso el Sabio, 58.
ᶜAlī b. Yūsuf, 2, 61.
Almenara (don Bernardo de), 55.
Asso, 54.
Astrug Jacobo Suxó, 58.

Bādīs, 1.
Baeza (Hernando de), 5, 7.
Bermúdez de Pedraza, 7, 15.
Boabdil, 4 a 7.
Butinyá (Jaime), 61.

Caballería (don Yehuda de la), 49.
Caballería (don Luis de la), 49.
Cabrero (Juan), 48.
Camps Cazorla (E.), 40.
Cantera (Francisco), 50.
Cáseda (Jaime de), 49.
Cibdad (Juan de), 59.
Clemente V, 4.
Cresques (Abraham), 58.
Creswell (K. A. C.), 27, 28.
Cristo, 23, 24, 26.
Cura de los Palacios, 6.

Chica Benavides (fray Antonio de la), 16.
Choisy, 30.

Espés, 51.

Farax de Galí, 47.
Felipe II, 14.
Felipe III, 14.
Francia (don Arnalt de), 54.

Garibay (Esteban de), 4, 8.
Gómez-Moreno, 39, 59.

Ḥabūs, 1.
Hernández Serrano (M.), 21.
Hišām II, 62.
Hurtado de Mendoza, 8.

Ibn al-Aḥmar, 2.
Ibrahim Palencia, 47.
Iñiguez Almech, 24.

Jaime I el Conquistador, 2, 58.
Jaime II de Aragón, 4, 55.
Juan (infante don), 52, 58.
Juan II, 49.
Juan V, 21.
Juçef Xapput, 58.

Lafuente Alcántara, 8.
Lalaing, señor de Montigny, 6.
Leonor (doña), 49.
Lucas de Iranzo (Miguel), 5.
Luna (Gil de), 49.
Lyon, 28.

Madoz, 16.
Mahoma Zuffre, 48.
María (doña), reina, 52.
Mariana, 8.
Marçais (Georges), 35, 37, 38.
Marineo Sículo (Lucio), 6, 8.
Mármol (Luis del), 5.
Martín (don), rey, 46, 47.
Martínez Romero (José), 51.
Mártir de Anglería (Pedro), 6.
Mateu y Llopis (Felipe), 1, 62.
Medina (Pedro de), 7, 8.
Méndez Silva, 15.
Mondéjar (marqués de), 14.
Muḥammad III, 3.
Muḥammad ibn Saᶜd ibn Mardanīš (el rey Lobo), 62.
Münzer (Jerónimo), 7 a 9.
Mutawakkil, 33.

Palencia (Alonso de), 6.
Peralta (Francisco de), 15.
Pinero Jiménez (Francisco), 61.
Popielovo (Nicolás de), 6.
Pulgar, 6.

Ramón Berenguer, IV, 59.
Rey Católico, don Fernando I de Aragón, 4, 44, 47, 48.
Reyes Católicos, 5, 7, 12, 13.
Reuther, 34.

Salinas (Francisco), 14.
Šāpūr I, 20, 31.
Serrano y Sanz, 50.
Strzygowski, 18.
Sulaymān, 62.

T, B. (L.), 1, 16, 42, 60.
Tamīm, 2.
Tarín (don Gil), 55.
Tāšufīn, 2.
Teba (Isabel de), 59.
Torres Hermoso (José Mª), 61.

ʿUmarī, 5.

Van Berchem (Margarita), 17.
Venegas (Alonso), 9.
Vives, 62.

Ximénez de Embún, 49, 54.

Yūsuf ibn Tāšufīn, 61.

Zafra (Fernando de), 11, 12, 13.
Zafra (Pedro de), 9.
Zāwī, 1.
Zurita, 8, 9.

VARIEDADES

UN HALLAZGO DE MONEDAS ÁRABES *

En un lugar no bien precisado de la zona beréber de Iefren, donde vivían los famosos ʿifraníes de la rama zanāta, fué encontrado hace algún tiempo un pequeño tesoro en el que aparecieron hasta diecisiete monedas de oro, bastante interesantes, conservadas hoy por la Junta de Monumentos y Excavaciones de Trípoli.

Una de ellas, la más antigua, aunque desgraciadamente en mal estado de conservación, pertenece a los emires aglabíes de Ifrīqiya. Lleva la fecha 218 de la hégira, cuando se estaba realizando la conquista musulmana de la isla de Sicilia; o sea que esta moneda es sólo posterior en dos años a la ocupación por los aglabíes de Palermo (216 = 831), pero, a su vez, diez años anterior al momento en que ganaron la ciudad de Mesina (228 = 843).

Las dieciséis restantes son de los califas fāṭimíes de Qayrawān, alcanzando desde el año 300 al 362, con un curioso encadenamiento de los años que nos permite conocer, con bastante aproximación, la fecha (fines del siglo X) en que indudablemente fueron escondidas por presumible falta de seguridad en la región. Han permanecido, por

* *N. de la R.* — Este artículo, por necesidades de ajuste, fué retirado del fascículo anterior cuando ya estaba impreso, pero sin que se hubiesen enviado pruebas al autor. Muy poco después ocurrió el lamentado fallecimiento de éste. Los que hacen Al-Andalus se honran hoy en publicarlo, póstumo, como homenaje a la memoria del que fué su querido amigo e ilustre colaborador, pero advierten a los lectores las desdichadas circunstancias por las que estas páginas aparecen sin la lima ni las posibles enmiendas de la mano que las trazó.

tanto, completamente apartadas del comercio humano casi un milenio.

Siete de estas monedas fāṭimíes (el lote más completo) pertenecen al fundador de la dinastía, al-Mahdī ʿUbayd Allāh Muḥammad al-Ḥabīb (297-322 = 909-934) que murió el 14 rabīʿ I 322 (4 marzo 934); tres, a su hijo Abū-l-Qāsim, que tomó el título sultánico de al-Qā'im bi-amr Allāh; dos, a su inmediato sucesor Abū Ṭāhir Ismāʿīl (334-341 = 945-953), muerto prematuramente el 28 šawwāl 341 (= 10 marzo 953); y las cuatro restantes, a Abū Tamīm Maʿadd, al-Muʿizz li-dīn Allāh (341-365 = 952-975), quien seis años antes de su muerte, julio 969, entró victorioso en al-Fusṭāṭ (šaʿbān 358), trasladó definitivamente su califato a Egipto y a poco fundó la ciudad de El Cairo (*al-Qāhira*, la Victoriosa). Son todas ellas, por tanto, monedas fāṭimíes de los primeros tiempos, cuando residían los califas en Ifrīqiya.

El conjunto de este pequeño tesoro me ha sido posible examinarlo muy detenidamente, y paso a catalogar y dar lectura de las diferentes monedas que lo componen:

Nº 1. Dinar de oro, acuñado por el emir aglabí Ziyādat Allāh I ibn Ibrāhīm (201-223 = 816-838), sin lugar de acuñación. Año 218.

زيادة الله ابن ابراهيم

غلب

لا اله الا	محمد
الله وحده	رسول
لا شريك له	اللّه
مسرور	زيادة الله

بسم الله ضرب هذا الدينر سنة ثمان عشرة ومايتين

Nº 2. Dinar de oro del califa fāṭimí al-Mahdī ʿUbayd Allāh ibn Muḥammad al-Ḥabīb (297-322 = 909-934), fundador de la dinastía. Lugar de acuñación: al-Qayrawān. Buen estado de conservación. Año 300.

ابو محمد عبيد الله المهدي بالله

الامام	عبد الله
محمد	لا اله الا
رسول	الله وحده
الله	لا شريك له
المهدي بالله	امير المومنين

بسم الله ضرب هذا الدينر بالقيرون سنة ثلثماية . . . .

N° 3. Otro dinar de oro del mismo califa. Desgraciadamente en bastante mal estado de conservación; es imposible leer las inscripciones circulares, por haber sido recortada la moneda antiguamente. Sin embargo, es seguro que fué acuñada en Qayrawān el año 300. No queda sitio posible ni para las unidades ni las decenas del año.

الامام	عبد الله
محمد	لا اله الا
رسول	الله وحده
الله	لا شريك له
المهدي بالله	امير المومنين

بسم الله ضرب هذا الدينر بالقيرون سنة ث . . .

N° 4. Dinar de oro del anterior califa. Acuñación bastante más grosera y sin indicación de lugar. Probablemente fué hecha en Trípoli, tratándose, por tanto, de una acuñación local antes desconocida. Año 301.

عبد الله	الامام
لا اله الا	محمد
الله وحده	رسول
لا شريك له	اللّه
امير المومنين	المهدي بالله

بسم الله ضرب هذا الدينر سنة احدى وثلث ماية

N° 5. Dinar de oro del anterior califa. Ejemplar muy bien conservado. Procede de la *dār al-sikka* de al-Qayrawān. Año 304.

عبد الله	الامام
لا اله الا	محمد
الله وحده	رسول
لا شريك له	اللّه
امير المومنين	المهدي بالله

بسم الله ضرب هذا الدينر بالقيروان سنة اربع وثلث ماية

N° 6. Dinar de oro del precedente califa. Modelo algo diferente en su aspecto de los anteriores, pero de lectura clara. Troquelada en al-Mahdiyya. Año 314.

عبد الله	الامام
لا اله الا	محمد
الله وحده	رسول
لاشريك له	اللّه
امير المومنين	المهدي بالله

بسم الله ضرب هذا الدينر بالمهدية سنة اربع عشرة وثلثماية

Nº 7. Dinar de oro del precedente califa. Su troquel tiene bastante parecido con el del nº 4, y debe de tratarse también de una acuñación local que tampoco indica de dónde salió. Año 315.

عبد الله	الامام
لا اله الا	محمد
الله وحده	رسول
لا شريك له	الله
امير المومنين	المهدي بالله

بسم الله ضرب هذا الدينر سنة خمس وعشرة وثلثماية

Nº 8. Dinar de oro del precedente califa, algo grosero de aspecto, y que tampoco dice dónde fué acuñado, por lo que lo creo tripolitano. Año 322.

عبد الله	الامام
لا اله الا	محمد
الله وحده	رسول
لا شريك له	الله
امير المومنين	المهدي بالله

بسم الله ضرب هذا الدينر سنة اثنين وعشرين وثلثماية

Nº 9. Dinar de oro del califa Abū-l-Qāsim Muḥammad (322-334 = 934-946), hijo del anterior. Moneda muy fina de escritura y bien acuñada, de la *sikka* de al-Mahdiyya. Año 327.

ابو القاسم محمد القايم بالله

محمد	الامام
ابو القسم	القايم بالله
لا اله الا الله	محمد
وحده لا شريك له	رسول الله
المهدي بالله	امير المومنين

بسم الله ضرب هذا الدينر بالمهدية سنة سبع وعشرين وثلثماية

N° 10. Dinar de oro del anterior califa. Buen ejemplar y de clara lectura. Acuñación de al-Mahdiyya. Año 329.

محمد	الامام
ابو القسم	القايم بالله
لا اله الا الله	محمد
وحده لا شريك له	رسول الله
المهدي بالله	امير المومنين

بسم الله ضرب هذا الدينر بالمهدية سنة تسع وعشرين وثلث

N° 11. Otro dinar de oro del precedente califa. También procedente de la casa de moneda de al-Mahdiyya y, con el anterior, acuñado el año 329. Sin embargo, el cuño presenta algunas diferencias con el anterior.

محمد	الامام
ابو القسم	القايم بالله
لا اله الا الله	محمد

وحده لا شريك له رسول اللّه

المهدي بالله امير المومنين

بسم الله ضرب هذا الدينر بالمهدية سنة تسع وعشرين وثلث ماية

N° 12. Dinar de oro del califa Abū Ṭāhir Ismāʿīl al-Manṣūr bi-llāh (334-341 = 945-953). Buen ejemplar de la *sikka* de al-Mahdiyya, del año 334, en el que fué elevado al califato.

ابو طاهر اسمعيل المنصور بالله

محمد	الامام
ابو القسم	القايم بالله
لا اله الا الله	محمد
وحده لا شريك له	رسول اللّه
المهدي بالله	امير المومنين

بسم الله ضرب هذا الدينر بالمهدية سنة اربع وثلثين وثلثماية

N° 13. Otro dinar de oro del mismo califa. También hermoso ejemplar de la *sikka* de al-Mahdiyya. Año 338.

محمد	الامام
ابو القسم	القايم بالله
لا اله الا الله	محمد
وحده لا شريك له	رسول اللّه
المهدي بالله	امير المومنين

بسم الله ضرب هذا الدينر بالمهدية سنة ثمان وثلثين وثلثماية

Nº 14. Dinar de oro del califa Abū Tamīm Maʿadd al-Muʿizz li-dīn Allāh (341-365 = 952-975), acuñado en al Manṣūriyya. Desgastado por su parte superior, pero de lectura segura. Año 341.

ابو تميم معد المعز لدين الله

Leyenda marginal: بسم الله ضرب هذا الدينر بالمنصورية سنة احدي واربعين وثلثماية.

Segunda leyenda: دعا الامام معد لتوحيد الله الصمد.

Tercera leyenda: المعز لدين الله امير المومنين.

Tipo bastante diferente de todos los demás.

Nº 15. Dinar de oro del mismo califa y sin *sikka*. Tiene toda la apariencia, por su carácter grosero, de pertenecer a las acuñaciones locales. Año 341.

معد	الامام
لا اله الا	محمد
الله وحده	رسول
لا شريك له	اللّه
امير المومنين	المعز لدين
—	الله

بسم الله ضرب هذا الدينر سنة احدى واربعين وثلثماية

Nº 16. Otro dinar de oro del mismo califa, sin lugar de acuñación. Ejemplar bastante más claro que el anterior, pero también de fabricación local. Año 354.

معد	الامام
لا اله الا	محمد
اللّه وحده	رسول

لا شريك له	الله
امير المؤمنين	المعز لدين
—	الله

N° 17. Otro dinar de oro del califa precedente. También sin lugar de acuñación pero, como los dos anteriores, salido probablemente del mismo Trípoli. Año 362.

معد	الامام
لا اله الا	محمد
الله وحده	رسول
لا شريك له	الله
امير المومنين	المعز لدين
—	الله

بسم الله ضرب هذا الدينر سنة اثنين وستين وثلثماية

* * *

Acaso complete algo esta pequeña serie — y sobre todo acompañará a la primera moneda aglabí que se había quedado solitaria dentro del tesoro — otro dinar de oro que se guarda también en la Junta de Monumentos y Excavaciones de Trípoli. No se sabe dónde fué encontrado y, desde luego, no formaba parte del hallazgo anterior.

Es un ejemplar muy bien conservado, acuñado en el año 198 a nombre del emir aglabí ʿAbd Allāh I ibn Ibrāhīm ibn al-Aglab (196-201 = 811-816), antecesor y padre de Ziyādat Allāh ibn Ibrāhīm (201-223 = 816-838), que acuñó la moneda n° 1 de la serie catalogada antes.

La lectura de esta otra moneda es como sigue:

عبد الله ابن ابراهيم

غلب

لا الـــه الا	مـــحـــمـــد
اللّـه وحـده	رســـــــول
لا شريـك لـه	الـــــلّـــــه

عبد الله

بسم الله ضرب هذا الدينر سنة ثمان وتسعين ومية

* * *

El tesoro de monedas fué hallado dentro de un cacharro de barro que, como siempre ocurre, fué roto por los que lo encontraron. He examinado los trozos que se han podido conservar de la vasija; pero desgraciadamente dicen poco: se trata de una pieza semejante a las del alfar beréber andaluz contemporáneo de Bobastro (España), mal cocida y sin ninguna decoración exterior visible.

Dentro de ella, y con las monedas descritas, se encontraron unas cadenillas barbadas de plata, interrumpidas por tres especies de pequeños joyeles que perdieron las piedras, buenas o falsas, que las decoraban; cuatro cascabeles, también de plata; unos hilillos metálicos simplemente retorcidos; una pesada ajorca de bronce formada por cuatro cordones también retorcidos sobre ellos mismos, y ocho cuentas muy dispares, que debieron de ser de un collar, y de alguna de las cuales se puede pensar que procede de algún hallazgo mucho más antiguo y tal vez romano; en total, pobres restos de las joyas vulgares de alguna mujer beréber, que nada nos dicen con relación a las monedas que las acompañaban.

Este pequeño lote de monedas árabes nos ofrece ejemplares muy hermosos de las casas de moneda *(dār al-sikka)* de al-Qayrawān, de

al-Mahdiyya y de al-Manṣūriyya. Las más interesantes y curiosas son los nos 4, 7, 8, 15, 16 y 17, que juzgo de acuñación local de Trípoli. Ninguna de las colecciones monetarias que conozco y ninguno de los catálogos numismáticos que he podido consultar guardan o registran monedas análogas. Sería de desear que esta serie de monedas anónimas se completase para poder estudiar con mayor seguridad los diferentes tipos acuñados por los gobernadores *(wālīes)* de Tripolitania, cuando los califas fāṭimíes, por su traslado a Egipto, se fueron desentendiendo de sus antiguos dominios africanos. Ello, a la vez, nos ayudaría a conocer la evolución histórica del país en un momento del que, por desgracia, sabemos todavía bastante poco.

† Isidro de las Cagigas.

Trípoli, abril 1955.

SOBRE EL AUTOR DE LA «CRÓNICA ANÓNIMA DE ʿABD AL-RAḤMĀN III AL-NĀṢIR»

En el año 1950, y en la serie de publicaciones de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada de este Instituto Miguel Asín, apareció el libro *Una crónica anónima de ʿAbd al-Raḥmān III al-Nāṣir*. Se trata de un precioso texto, editado por dos grandes autoridades de las escuelas arabistas de Francia y España, respectivamente, los profesores E. Lévi-Provençal y Emilio García Gómez, éste maestro mío, sobre un manuscrito adquirido en Fez, sumamente deteriorado, acéfalo e incompleto por el fin. No consta, por ello, el nombre del autor, y los editores, en su sabia introducción, proponen con todo género de reservas la conjetura de que sea Abū Bakr al-Ḥasan ibn Muḥammad ibn Mufarriŷ al-Maʿāfirī, conocido por al-Qubbašī, muerto algo después de 430 = 1039 (Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, ed. Codera, nº 308; Pons Boigues, *Ensayo*, nº 86).

El mutilado texto empieza ex abrupto con una frase que dice así: «... de tierras de la India para una úlcera que padecía, y la medicinó allí hasta quedar curado de ella». Los editores dicen en nota: «Ningún texto histórico nos permite, que sepamos, completar este resto de frase, que resulta bastante enigmático», y añaden una hipótesis sumamente aventurada. Inmediatamente, el texto continúa dando la inscripción grabada en el sello de ʿAbd al-Raḥmān, su retrato físico, el número y nombre de sus hijos, las fechas de su jura y muerte, etc.

Me permito, por lo que valga, sugerir una explicación, que creo bastante fundada, sobre la enigmática frase con que empieza el manuscrito.

Hubo un Omeya, descendiente de Hišām, el califa de Damasco, llamado Muḥammad ibn Muʿāwiya... ibn ʿAbd al-Malik ibn Marwān, por *kunya* Abū Bakr y conocido por Ibn al-Aḥmar, sobre el

cual nos informan Ibn al-Faraḍī, *Ta'rīj ʿulamā' al-Andalus*, ed. Codera, nº 1287; Ḍabbī, *Bugya*, ed. Codera, nº 271; Ḥumaydī, *Ŷaḏwa*, ed. Ṭanŷī, nº 140, e Ibn Farḥūn, *Dībāŷ*, ed. Cairo 1351=1932, p. 314. Vivía en Córdoba por el tiempo del emir ʿAbd Allāh. El año 295 (= 907-8), según Ibn al-Faraḍī, salió para Oriente, y recorrió Egipto, Ḥiŷāz y el ʿIrāq, estudiando con diferentes y reputados maestros. Pero lo que nos interesa es que alargó su viaje hasta la India. Ibn al-Faradī dice que fué allá como comerciante *(tāŷiran);* pero Ḍabbī nos da otra explicación de esta jornada, y aun de toda su expatriación, y es que su salida de España tuvo por causa una úlcera que tenía «en la nariz o en otra parte de su cuerpo» y que nadie le pudo curar en España, por lo cual decidió ir a buscar remedio en la India, único sitio donde le dijeron podría hallarlo. Ḍabbī nos sigue informando de cómo fué tratado por un médico indio y nos explica cómo pagó a éste, en relato curioso e interesante, pero que ahora no hace a nuestro propósito. Después de varias otras peripecias regresó a España el año 325 (= 937), ya reinante como califa ʿAbd al-Raḥmān III, y se consagró a la enseñanza y a las letras. Su muerte acaeció, tras una vida larguísima, en raŷab 358 (= junio 969), en el califato de al-Ḥakam II al-Mustanṣir.

Creemos que en la vida de este personaje y en su viaje a la India para curar una úlcera está la verdadera explicación de la «enigmática frase» con que empieza la *Crónica anónima de al-Nāṣir*. Se trata, sin duda, de nuestro personaje, aunque por faltar el contexto anterior, no podamos saber cómo se relaciona esta mención con lo que sigue.

Pero, además, ¿no podría ser Ibn al-Aḥmar el autor de la *Crónica anónima?* Cierto es que ninguno de sus biógrafos nos dice que compusiera obras históricas; pero a la coincidencia ya expuesta — así se explicaría además la inserción de la frase — se añaden otros indicios: v. gr., el uso, en una fecha, de la era de Alejandro *(Crónica*, § 1, p. 90), o la indicación en otra del mes de *nīsān (Crónica*, § 4, p. 98), datos que casan bien con una persona que viajó largamente por Oriente. Asimismo cuadran perfectamente con Muḥammad ibn Muʿāwiya, no sólo la época, sino también el perfecto conocimiento que revela tener de la intimidad de ʿAbd al-Raḥmān III, nada raro en una persona de su familia.

S. M. Imamuddin.

LA EXPRESIÓN «ALA UD» EN EL «LIBRO DE BUEN AMOR»

Hay un pasaje en el *Libro de Buen Amor* en que Trotaconventos dialoga con una mora con la intención de ponerle en relaciones amorosas con Juan Ruiz (estrofas 1508-1512 de la edición Ducamin). Comenzaré por resumir y comentar rápidamente este diálogo, que es bilingüe, pues Trotaconventos habla en castellano con frases ampulosas y reverenciales, calcadas a veces del árabe o salpicadas de arabismos, mientras la mora se expresa en árabe vulgar de manera lacónica y rotunda.

Trataconventos comienza, tras una invocación con interjección árabe («¡Ya amiga, ya amiga!»), anunciándole el saludo de un nuevo amor, y la mora contesta simplemente, como la que nada quiere entender, «Lesnedri», o sea *lays nadrī*, 'no sé'.

Después, Trotaconventos le ofrece, en nombre de Juan Ruiz, una prenda íntima: una «çodra», o *ṣudra* ('camisia pectorale' que dice el *Vocabulista*, o 'justillo' según el diccionario de Cañes) junto con un «alualá» o *al-barā'*, 'carta o billete amoroso', todo lo cual rechaza la mora, diciendo nada más que «Le alá» o «legualá» o sea *Lā wa-llāh*, '¡No, por Dios!'.

En la tercera estrofa Trotaconventos insiste, rogándole nuevamente acepte el regalo; mas la mora contesta arisca: «ascut» o sea *skut*, 'cállate'.

Y en la última estrofa apunta la vieja su desilusión y deseo de partir, a lo que la mora le anima diciéndole: «amxi, amxi» o sea *mšī*, *mšī*, 'vete, vete'.

Todas estas palabras han sido, desde luego, mejor o peor interpretadas en los vocabularios o ediciones críticas del *Libro de Buen Amor* mas siempre sin poner la debida atención en el tercer verso de la tercera estrofa (nº 1511) donde Trotaconventos dice a la mora así:

Fija, sí, ¡el Criador vos dé paz con salud!,
que non gelo desdeñes, pues que más traher non pud;
aducho bueno vos adugo, fabladme alaud,
non vaya de vos tan muda. — Dixo la mora: «*ascut*».

Todos los comentaristas se obstinan en identificar la última palabra del tercer verso con el español de origen árabe *laúd* o sea el instrumento músico *al-ʿūd*, con lo cual las interpretaciones de la frase resultan extrañas. Así, por ejemplo, Julio Cejador, para quien «fabladme alaud» equivale a «habladme a laúd» o sea «a gusto, como con música [de laúd]».

Y es que nadie, que yo sepa, se ha fijado en que *alaud* es una frase más de las que contiene, en árabe vulgar hispánico, el comentado pasaje. Pasaje, en el que no sólo la mora, sino también Trotaconventos aparece sabiendo manejar, cuando le conviene, la misma lengua que la zahareña mora habla. Porque «*alaud*», a mi parecer, no es la proposición *a* y el castellano *laúd*, sino el árabe *ʿalà wudd*, es decir 'con amor', o sea la preposición *ʿalà* y el sustantivo *wudd*, significando todo ello 'con amor', al estilo de otras expresiones árabes como *ʿalà l-raʾs wa l-ʿayn*, 'con mucho gusto'.

Descifrada así la consabida expresión, el sentido de la estrofa es ya del todo claro: Trotaconventos, desesperada ante la despectiva y huraña actitud de la musulmana, que apenas despliega los labios, acude como último recurso al empleo de la lengua propia de la mora, para que el patetismo de su postrimera y lastimosa súplica — «habladme con amor, no como hasta ahora me contestasteis» — pueda ser indiscutiblemente apreciado por su huraña e impertérrita interlocutora. *ʿAlà wudd* es pues, en fin, dentro de todo el pasaje, la expresión culminante del mismo, ya que por el resorte lingüístico, al que vemos acude Trotaconventos, se nos descubre el colmo de la habilidad de la vieja en su picaresca intención.

El caso de *ʿalà wudd*, es decir, el de una palabra o construcción árabe en el *Libro de Buen Amor* que haya pasado inadvertida como tal y erróneamente considerada como castellana, no es, desde luego, único. Recuérdese mi estudio sobre *alaroça* a propósito de la estrofa 1392 del mismo libro, donde esa voz veníase equivocadamente leyendo por *a la roça*, como si fuera construcción castellana a base de un postverbal de *rozar*, siendo así que se trata, según creo

haber demostrado, simplemente del árabe *al-ʿarūsa* 'la novia'. (*Bol. R. Ac. Esp.*, XXX, 1950, pp. 389-421).

Esto quiere decir que al Arcipreste hay que leerle aplicando una técnica análoga a la que hoy emplean quienes se dedican a interpretar las jarŷas, pues si en caracteres árabes se esconde en ellas la lengua romance, también en los caracteres latinos de nuestros poetas medievales se suele ocultar la lengua árabe. Existe, pues, un paralelismo bilingüe, hora es ya de decirlo, entre las producciones de los poetas hispano-árabes o mudéjares y las de los poetas árabes de la España mozárabe. Unos, el Arcipreste, y algún zejelero del Cancionero de Baena aparecen lanzando en árabe palabras, locuciones y aun algún verso entero, desde sus canciones o «anexires». Y otros, como al-Aʿmà el de Tudela, ʿUbāda de Málaga, Ibn Baqī de Córdoba, al-Ŷazzār de Zaragoza, etc., se nos muestran cerrando con sus jarŷas en romance sus muwaššaḥas en árabe, o impregnando, como hace Ibn Quzmān, de voces y frases de la lengua de los cristianos el árabe de sus zéjeles.

Bien es verdad que la interferencia del romance en la poesía árabe-hispana es muchísimo más intensa que la del árabe en la poesía mudéjar. Mas el fenómeno es el mismo, pues todos ellos encuentran poético o sugestivo el recurso del contraste lingüístico, que quizá resultaría, en algunos casos, también musical.

Jaime Oliver Asín.

ADICIÓN SOBRE «CALVI VI CALVI»

En el estudio que en este mismo fascículo (pp. 1 ss.) dedicamos a la famosa canción así llamada, hemos citado el pasaje de Salinas, según el cual, y sobre la misma melodía, la letra árabe fué sustituída por esta cristiana: *Rey don Alonso, / rey mi señor.* Si la equivalencia es segura como parece, tiene interés para conocer la arquitectura de la canción árabe ver lo que puede rastrearse de la que tuvo la castellana. Y que algo se puede saber lo leemos en el reciente primer volumen de la *Antología de la poesía española: Poesía de tipo tradicional*, que acaban de publicar (Madrid, Editorial Gredos, 1956) Dámaso Alonso y José M. Blecua.

En la introducción de este segundo (pp. LXIII y LXIV), se citan cuatro versos más conservados en *El Cortesano* de Luis Milán, y la canción entera (al menos, enteros el estribillo y una estrofa) tal como todavía pudo recogerla en Hoyocasero (Avila), cantada en una danza, el musicólogo Eduardo M. Torner *(Índice de analogías entre la lírica española antigua y la moderna*, apud *Symposium*, de la Universidad de Siracusa, EE. UU., desde 1946 a 1949, nº 154):

Salinas

Rey don Alonso,
rey mi señor.

Torner

Rey don Alonso,
rey mi señor,
rey de los reyes
el emperador.

Milán

Tres monteros
matan el oso,

Cuatro monteros
del rey don Alonso,

monteros son
del rey don Alonso.

cuatro monteros
mataron un oso.

Rey don Alonso,
rey mi señor,
rey de los reyes
el emperador.

Cabe, pues, la posibilidad de que la música que debió de acompañar a una *muwaššaḥa* árabe se pueda aún oír cantar y bailar todavía hoy en la meseta. ¡Maravillosa pervivencia de la poesía tradicional española!

Cierta práctica de leer *muwaššaḥas* me hace creer que estas canciones tenían una estructura regular. En el estribillo de Torner es posible que el cuarto verso fuera originariamente cuadrisílabo agudo: *emperador* (sin artículo). En la estrofa, es más difícil juzgar; pero el texto de Torner, por ser regular (5 + 6 + 5 + 6), me parece más genuino que el de Milán (4 + 5 + 4 agudo + 6).

Emilio García Gómez.

UNA ADICIÓN SOBRE «DENTINA» *

A propos de *dentina*, ou plus exactement *ḏintīla* en prononciation populaire, je vous signale que le mot est dans Léon l'Africain, pour Fès (éd. Schefer, II, 126), sons la forme *dentilla*.

L'édition latine porte *dentillare*, que Dozy, dans son *Supplément*, I, 464 *b*, a transcrit par «دنطلار». Léon 329 (à Fez): 'Ubi puero dentes adventare vident, convivium a parentibus paratur, itidem pueris, quod Latino vocabulo *dentillare* vocant'.»

G. S. Colin.

* Con motivo de la nota de E. García Gómez, «*Dentina*», *nombre de manjar*, publicada en Al-Andalus, XX [1955], p. 461, nos escribió una carta (13 marzo 1956) nuestro eminente amigo y colaborador el prof. G. S. Colin, de la cual, con su autorización, extraemos estas líneas. — [*N. de la R.*]

LIBROS Y REVISTAS

Obras generales. — *Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida.*

Historia de las ideas y de las ciencias. — a) *Filosofía:* Gabrieli; Badawī. — b) *Ciencias:* Jahier y Noureddine.

Historia y Geografía. — Ayalon.

Filología y Literatura. — Ibn Saʿīd por Ibyārī; *Indiana University Conference on Oriental-Western Literary Relations.*

OBRAS GENERALES

Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida; 2 vols. de II + 508 y 624 pp., respectivamente, con una fotografía; Roma; Istituto per l'Oriente, 1956 [Pubblicazioni dell'Istituto per l'Oriente, nr. 52]; 12.000 liras.

Con motivo de llegar en este año a cumplir los setenta de su edad, y por fortuna con admirable vigor intelectual y físico, los discípulos, colegas y amigos del gran maestro italiano Giorgio Levi Della Vida hemos querido rendirle un tributo de cariño y de admiración, que ha tomado forma en estos dos hermosísimos volúmenes, honra de las prensas romanas. A la cordial y brevísima ofrenda que en dos páginas hace el director del Istituto per l'Oriente, senador R. Ciasca, siguen, por orden alfabético de autores, no menos de 73 monografías, escritas por sabios de diferentes países, a uno y otro lado del Atlántico, sobre los más variados temas del orientalismo en general. Todas ellas testimonian la universalidad de las simpatías de

que goza el eminente semitista, y asimismo la variedad de los campos en que se despliega su actividad científica, acompañada por lo demás de tales grandeza moral, curiosidad vigilante, humanismo consciente, cultura vastísima y dotes de hombre de mundo, que hacen de él una de las más señeras figuras de la Universidad de nuestro tiempo. A continuación llamamos la atención de nuestros lectores sobre algunas de las monografías que más pueden interesar a nuestros estudios.

Señalemos dentro del campo de la Lingüística: J. Cantineau, *Notes sur les parlers arabes des oasis syriennes: Qaritēn, Palmyre, Soukhné;* E. Littmann, *Eigennamen der heutigen Aegypter,* y M. Rodinson, *Sur l'étymologie de «losange»* [toma en consideración la vieja hipótesis *losange* < *lawzīnaǧ*, nombre de una golosina oriental].

Estudios coránicos: A. Bausani, *Postille a Cor. II, 248—XXXIX, 23—XX, 15* [interesante como postura y como método]; I. Lichtenstadter, *Origin and interpretation of some Qur'ānic symbols* [qarya, ship, ḥūt]; R. Paret, *Der Standpunkt al-Bāqillānī's in der Lehre vom Koran.*

Arabia, primeros tiempos del Islam e Islamología: M. Hamidullah, *Les «Aḥābīsh» de la Mecque;* O. Löfgren, *Daġfal und Di'bil als Gewährsmänner der südarabischen Sage;* L. Massignon, *La notion du vœu et la dévotion musulmane à Fāṭima;* G. H. Bousquet, *Quelques remarques critiques et sociologiques sur la conquête arabe et les téories émises à ce sujet;* L. Veccia Vaglieri, *Sulla origine della denominazione «Sunniti».*

«Fiqh»: R. Brunschvig, *Variations sur le thème du doute dans le fiqh;* J. Schacht, *Deux éditions inconnues du «Muwaṭṭa'».*

Ciencias, filosofía y religión: J. Kraemer, *Das arabische Original des pseudo-aristotelischen «Liber de pomo»;* M. Perlmann, *Ibn Qayyim and the Devil;* S. Pines, *La doctrine de l'intellect selon Bakr al-Mawṣilī;* F. Rosenthal, *al-Kindī and Ptolemy;* R. Walzer, *Some aspects of Miskawaih's Tahdhīb al-Aḫlāq.* Para Ibn Jaldūn, vide infra.

Documentos procedentes de la Geniza: S. D. Goitein, *Glimpses from the Cairo Geniza on naval warfare in the Mediterranean and on the old Mongol invasion;* S. M. Stern, *An original document from the Fāṭimid Chancery concerning Italian Merchants.*

Arte y Arqueología: R. Ettinghausen, *Early realism in Islamic*

art [con sugestivas ilustraciones]; G. C. Miles, *A Glass Measure issued by Ḥayyān b. Shurayk;* D. S. Rice, *Arabic inscriptions on a brass basin made for Hugh IV de Lusignan* [ilustrado].

Temas bibliográficos: O. Pinto, *Alcuni opuscoli arabistici «per nozze»;* G. Vajda, *Un manuscrit du «Kitāb dalā'il an-nubuwwa» de Ǧa'far al-Mustaġfirī.*

Historia y literatura del Oriente islámico: C. Cahen, *Une correspondance būyide inédite;* W. Caskel, *al-Aʿšà, Nr. 25, 6;* J. W. Fück, *Der Ahn des Azraqī;* F. Gabrieli, *Un poeta minore omayyade: al-ʿArǧī;* W. Popper, *Sakhāwī's criticism of Ibn Taghrī Birdī.*

Historia y literatura del Occidente musulmán: E. Lévi-Provençal, *Une description arabe inédite de la Crète* [de ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī, tomada de al-Bakrī]; U. Rizzitano, *Ibn al-Faḥḥām «muqri'» siciliano*'; W. J. Fischel, *Ibn Khaldūn's «Autobiography» in the light of external Arabic sources;* H. Pérès, *Essai de bibliographie sur la vie et l'œuvre d'Ibn Ḫaldūn;* R. Le Tourneau, *Abū Maḥallī rebelle à la dynastie saʿdienne.*

Literatura árabe moderna: G. E. von Grunebaum, *Fall and Rise of Islam (A Self-View)* [análisis de al-Nadwī: *Māḏā jasara l-ʿālam bi-nḥiṭāṭ al-muslimīn?*]; M. M. Moreno, *Tre poeti libanesi* [Yūsuf Gaṣūb, Saʿīd ʿAql y Ṣalāḥ Labakī]. A este apartado podemos añadir: C. A. Nallino, *Scene di vita egiziana (1893-1894)* [fragmentos de las cartas del gran arabista italiano a sus padres durante su primera estancia en El Cairo, publicados por su hija María].

Literatura comparada: A. Spitaler, *Die arabische Fassung des Trostbriefs Alexanders an seine Mutter;* M. Canard, *Quelques «à-côté» de l'histoire des relations entre Byzance et les Arabes;* E. García Gómez, *El «rey Búcar» del «Çantar de Mío Cid»* [demostración de su historicidad con este nombre: citado en el zéjel nº 133 de Ibn Quzmān]; E. Cerulli, *Due codici di Upsala del «Libro Etiopico dei Miracoli di Maria»* [interesante para toda la literatura mariana medieval]; A. van Lantschoot, *Ein fogel sang eim bruder ccc. iar.* [la leyenda del monje Félix, en árabe, en el ms. Karšūnī Vat. syr. 561, fos 183 *r*-185 *v*]; A. Codazzi, *Il trattato dell'arte metrica di Giovanni Leone Africano* [curiosísimo]; E. Rossi, *La leggenda di Turandot.*

Los demás trabajos, referentes a temas hebraicos, iranios, púnicos, turcos o de semitismo en general, son debidos a los siguientes

autores: Albright, Babinger, Castellino, Cohen, Day, Donati, Driver, Février, Friedrich, Frye, Furlani, Gelb, Gordon, Henninger, Kamil, Leslau, Meriggi, Minorsky, Morgenstern, Moscati, Pagliaro, Panetta, Pfeiffer, Starcky, Tagliavini, Vaccari, Volterra y Walker. — *Emilio García Gómez.*

HISTORIA DE LAS IDEAS Y DE LAS CIENCIAS

A) FILOSOFÍA

Gabrieli, Francesco, *Alfarabius: Compendium legum Platonis.* («Corpus platonicum Medii Aevi». «Plato arabus», III); Londres 1952.

Para dar a conocer lo que entre los árabes fué Platón y lo que entre los latinos influyó en la Edad Media, va publicando el *Warburg Institute* de la Universidad de Londres dos notables series de obras: *Plato latinus* y *Plato arabus*. La empresa es grande, bien enfocada y muy bien ejecutada por diversos trabajadores llenos de ciencia.

Tenemos entre manos un compendio de las Leyes de Platón, redactado en árabe por al-Fārābī. El conocimiento de Platón entre los árabes se nos va presentando en buenas proporciones, claras y seguras. Gabrieli se refiere a este hecho en la p. XII, nota 2. Los pasajes citados por los árabes se han ido reuniendo y ponderando de modo muy satisfactorio por diversos autores. El mismo G. indica la influencia de al-Fārābī en otras obras ya conocidas (p. IX). Pero el Alfarabius, *De Platonis Philosophia*, editado por Fr. Rosenthal y R. Walzer (cf. Al-Andalus, vol. XI, p. 492) y la presente obra ponen a al-Fārābī entre los mejores conocedores de Platón entre los árabes, aunque con razón observa G. las deficiencias en que el segundo maestro incurre, cosa que aparece no sólo respecto de Platón, sino también respecto de otros autores griegos, incluso el mismo Aristóteles.

La obra editada ahora en árabe tan sólo es conocida por un manuscrito y él es deficiente. Esto nos dice las energías y la mucha ciencia que G. ha tenido que desarrollar hasta obtener una edición que

científicamente se ha de tener por bien ejecutada y aun por excelente en cuanto las circunstancias objetivas permitieron llegar a una meta tan elevada como se proponen los autores y directores del *Corpus Platonicum medii aevi*. Los pasajes que no llegan a satisfacer están muy sinceramente señalados.

La traducción latina interpreta bien el texto arábigo y servirá a los no arabistas que deseen saber cómo conocían los árabes las doctrinas platónicas. Un índice de palabras greco-arábigas (p. 35) y otro de palabras arábigo-griegas (p. ξξ) son muy utilizables, para conocer la nomenclatura y su correspondencia entre ambas lenguas. Gabrieli nos enseña en un breve prólogo (pp. IX-XIV) todo lo que el lector necesita para estudiar con provecho la obra alfarabiana.

Una nueva obra de un filósofo antiguo y conspicuo, en una edición tan cuidadosa como la de G. resulta siempre un timbre de gloria para el editor y un nuevo monumento a la filosofía perenne y a su historiá. — *Manuel Alonso, S. I.*

BADAWĪ, ʿABDURRAḤMĀN, *Neoplatonici apud Arabes:* Procli Liber (Pseudo-Aristotelis) de expositione bonitatis purae (Liber de causis); De aeternitate mundi; Quaestiones naturales. — Hermetis: De castigatione animae. — Platonis (Pseudo-): Liber Quartus. Edidit et Prolegomenis instruxit... Cahirae (El Cairo), 1955, páginas 55 + 273 (Islamica 19).

Con gran complacencia anunciamos esta publicación que con muy justo título se ha de apreciar como benemérita en la historia de la filosofía. Son cinco obras en árabe que para el estudio del Neoplatonismo islámico presentan elementos muy dignos de tenerse en cuenta. No todas se editan por primera vez, pero de la primera, aunque bastante conocida, eran ya muy escasos los ejemplares. El esfuerzo del editor por presentarlas debidamente es bien loable, y a mi parecer consigue en líneas generales el objetivo propuesto, como que estaba para ello bien preparado con el conocimiento del griego, del árabe y del latín. Indudablemente tenemos aquí cinco magníficas ediciones, aunque sean de distinto valor científico, porque no para todas se dispone de material tan definitivo. Todo buen centro de estudios árabes debe preciarse con la posesión de un ejemplar de esta publicación.

En cuanto a los preliminares, se percibe con gusto y satisfacción el cariño por el tema y la diligencia del editor, y su estudio de las piezas que presenta al público. Sin embargo, quizá no sea tan fructuoso el resultado. Sus conclusiones por ejemplo sobre el كتاب الخير المحض = 'Liber de causis' parecerán científicamente bien apresuradas. La nomenclatura *bien primero, bondad pura, causa primera...* la recibió el Islam con la recepción misma del Neoplatonismo en todos y cada uno de los influjos a que estuvo expuesto. No es propia de Ibn Sīnā, sino también de al-Fārābī y aun de autores tan aristotélicos como Averroes. ¿Quién no la conoce, que conozca por ejemplo la llamada *Theologia Aristotelis?* Esa nomenclatura y esas fórmulas no designan por sí solas ningún libro determinado, o mejor dicho, concluyen la misma cosa respecto de una multitud de libros, sin determinar ninguno en concreto. Es menester que se añada algo específico y con sola la nomenclatura no se añade. Ni Ibn al-Nadīm añadió algo específico al atribuir a Proclo el كتاب الخير الاول de cuyo título no se infiere ni puede inferirse que sea precisamente el كتاب الخير المحض o 'Liber de causis' sin muchos absurdos, como que lo que aquel título propondría como objetivo primario, es aquí tema secundario, porque el 'Liber de causis' trata, sí, del bien emanado y de los seres intermediarios, pero es bien poco lo que dice de la causa primera que con toda certeza deba aplicársele y, donde ello sea así, como en la prop. 19 citada por Badawī, afirma y alaba a un Dios que no es el dios de Proclo ni el dios de la Στοιχείωσις Θεολ. (comp. la prop. 122 que corresponde a la 19 del 'Liber de causis'), aunque de ahí como de mina estén tomados casi todos los materiales de nuestra obra. En la cual hay tesis que, si hubieran sido conocidas, no dejarían de haberlas aludido los grandes filósofos árabes, como la razón que da del intermediarismo (prop. 29), tan contraria no sólo a Aristóteles sino también a al-Fārābī, a Ibn Sīnā y sobre todo a Ibn Rušd y aun a toda la filosofía árabe. La hipótesis, pues, de que el كتاب الخير الاول, atribuído por Ibn al-Nadīm a Proclo, sea precisamente el كتاب الخير المحض no se funda en algo que deba admitirse por necesidad, y científicamente implica otras muchas hipótesis absurdas que se callan y no se prueban, ni quizá puedan probarse. Otras nuevas cuestiones se proponen (pp. 16-30) y se resuelven según esa hipótesis, no probada.

Los documentos *auténticos* más antiguos que se conocen sobre la existencia real del 'Liber de causis' son: 1) Un conjunto grande de alegaciones que hallamos en el 'Liber de causis primis et secundis', escrito probablemente cuando no estaba aún traducido al latín el 'Liber de causis', y desde luego se escribió antes de la traducción de la 'Metaphysica' del *Šifā'*, citada allí muchas veces (cf. *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos,* 1 [1953], 36-57). — 2) El ejemplar árabe que sirvió a Gerardo de Cremona (m. 1187) para la traducción al latín. Sin la existencia en árabe no había traducción posible. — 3) El manuscrito de Leiden terminado a 24 de noviembre de 1197. — Son tres testimonios de primer orden en cosas históricas, los tres del siglo XII y los tres alcanzan el mayor grado científico de certeza. Ya antes de terminar el siglo XII y sobre todo ya antes de 1230 la mención de este libro era corriente en todo escritor latino: Alano de Lille, Alfredo de Sareshel, Guillermo de París, Alejandro de Hales (en las Glosas), Rolando de Cremona, Felipe Grevius, Summa Domini Guidonis, etc., etc. Entre los muslimes hallamos a Ibn Abī Uṣaybi'a (m. 1270) y a Ibn Sab'īn (1218-1271) sobre cuya posterioridad y poca trascendencia en esta materia hablamos en otra parte (Al-Andalus, X [1945], 347-348). A estos dos añade con mucha razón Badawī al polígrafo 'Abd al-Laṭīf (1162-1231) el cual aprendió la filosofía con un occidental, y los muslimes occidentales por su comunicación con los latinos sin duda conocieron bastante pronto la existencia del 'Liber de causis'. Pero con todo eso nada obtenemos sobre la antigüedad del 'Liber de causis' entre los muslimes.

Un esfuerzo tan apreciable y sincero por parte de nuestro editor con tan escaso resultado debe afianzar la tesis de que el كتاب الخير المحض o 'Liber de causis' no existió en el mundo, ni oriental ni occidental, sino cuando ya iba corriendo el segundo cuarto del siglo XII. Cuanto más extenso e intenso aparezca su conocimiento entre los muslimes del siglo XIII en adelante, tanto menos se podrá explicar el silencio de los grandes filósofos anteriores, cuando se supone publicado ya el 'Liber de causis'. Queda, pues, la cuestión en el mismo estado en que la teníamos y era ya conocida. Pero Badawī es sin duda benemérito por los nuevos datos que aporta y sobre todo por la buena edición que nos proporciona, la cual era ya muy necesaria y debe recibirse con agradecimiento. — *Manuel Alonso Alonso, S. I.*

B) CIENCIAS

AVICENNE, *Poème de la Médecine... Urǧūza fī 't-ṭibb, Cantica Avicennae*, texte arabe, traduction française, traduction latine du XIIIe siècle, avec introductions, notes et index... par Henri Jahier et Abdelkader Noureddine, de l'Université d'Alger; París, 1956; 210 pp. [pero de la p. 11 a la p. 99, van enfrentados página a página el texto árabe y la traducción francesa, con la misma numeración].

En la bellísima «Collection arabe», que se publica bajo el patronato de la Asociación Guillaume Budé, y de la que sólo conocemos dos otros volúmenes (*Ibn Qotaíba: Introduction au Livre de la poésie et des poètes* par Gaudefroy-Demombynes, 1947, y *Relation de la Chine et de l'Inde* por J. Sauvaget, 1948), aparece ahora, subvencionado por el C. N. R. S. y por el Gobierno General de Argelia, esta magnífica obra. Con sucintas introducciones, notas, variantes e índices, su parte fundamental es la edición (casi enteramente vocalizada y enfrentada con una buena traducción francesa) de los 1.326 versos de la famosa *urŷūza* o poema mnemotécnico sobre Medicina de Avicena, seguida de una utilísima reimpresión de la traducción latina del mismo poema por Armengaud de Blaise (fines del siglo XIII).

Inútil es subrayar la utilidad para la historia de la ciencia de este libro (ilustrado además con tres láminas, una de ellas en color), que hace gran honor a las prensas francesas y a la erudición de los autores, a quienes felicitamos cordialmente. — *Emilio García Gómez.*

HISTORIA Y GEOGRAFIA

AYALON, David, *Gunpowder and Firearms in the Mamluk Kingdom*. A Challenge to a Mediœval Society, London 1956; XVII + 154 pp.

Sabida es la importancia que la invención de la pólvora y su aplicación a las armas de fuego tuvo para la Historia de la Humanidad.

En ello radica el principal interés de esta obrita, que viene a ofrecernos una colección de datos históricos sobre los primeros ensayos de tales nuevos medios de lucha, que revolucionaron el arte de la guerra.

Toma el autor como base las referencias a tal acontecimiento en la época de los Mamelucos de Egipto, como ampliación a su trabajo anterior *Studies on the structure of the Mamluk Army*, publicado en el *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (1953-1954), y se agrega un apéndice de P. Wittek sobre las más antiguas noticias del empleo de armas de fuego por los Otomanos.

Aparte las obras occidentales clásicas sobre el mismo tema (Oman, Reinaud y Favé, etc.), el autor se ha servido de los textos de historiadores árabes (Ṣāliḥ b. Yaḥyà, Ibn Iyās, Ibn Kaṯīr, Ibn Taġrībirdī, Ibn al-Furāt, Ibn Jaldūn). El capítulo más interesante es el segundo, consagrado a la exposición y comentario de los términos técnicos que los autores contemporáneos usaron para designar los nuevos artificios. — *Enrique Perpiñá Rodríguez.*

FILOLOGÍA Y LITERATURA

Ibn Saʿīd (Abū-l-Ḥasan ʿAlī ibn Mūsà al-Andalusī), *al-Guṣūn al-yāniʿa fī maḥāsin šuʿarā' al-miʾat al-sābiʿa [Los ramos maduros, sobre las excelencias de los poetas de la centuria séptima]*, bi-taḥqīq Ibrāhīm al-Ibyārī. Cairo, Dār al-Maʿārif, s. a. [1955], XVIII + 176 pp. en árabe, con 7 facsímiles (Colección *Ḏajā'ir al-ʿarab*, nº 14).

El erudito egipcio, señor Ibrāhīm al-Ibyārī, que fué algún tiempo profesor en el Instituto Egipcio de Madrid, nos da en este volumen de la acreditada colección *Ḏajā'ir al-ʿarab*, una excelente edición anotada del ms. escurialense, único conocido, de *al-Guṣūn al-yāniʿa*, con una buena introducción, siete fotografías de mss. que comprueban las afirmaciones en ella expuestas, y muy completos índices.

El prólogo del autor árabe deja sentado que el libro es el octavo de una *Suma de biografías de poetas (Ŷāmiʿ ṭabaqāt al-šuʿarā')* titu-

lada *al-Ḥulla al-siyarā'* (*«La túnica a rayas»*), y que se divide en tres partes, consagrada la primera a los poetas cuyo año de muerte, dentro del siglo VII h., es conocido; la segunda, a aquellos fallecidos en fecha imprecisa, y la tercera a los que vivían el año 657 h. (¿fecha de empezarse el libro?). Ahora bien: lo que poseemos en este ms. único es sólo un breve muñón inicial de la primera parte: 8 biografías de poetas muertos el año 601; 3 biografías de poetas muertos el año 602; 9 biografías de poetas muertos el año 603; 6 biografías de poetas muertos el año 604, y 2 biografías de poetas muertos el año 605. En suma: 28 biografías, que en el índice del editor (p. 185) quedan reducidas a 26, por olvido de una entre las n°s 10 y 11, y por unificar el editor las referentes a dos al-Kafr^{c}azzī, que él cree son la misma persona. De las 28 biografías hay: 10 de poetas ^{c}irāqíes; 4 de poetas sirios; 2 de poetas egipcios; 5 de poetas norteafricanos, y 7 de poetas andaluces. Los poetas norteafricanos son: Abū ^{c}AA Muḥ. Tilimsānī, Abū Ḥafṣ ^{c}Umar Sulamī, Abū-l-^{c}Abbās Aḥmad Kūrā'ī (*alias* Ŷarāwī), Abū-l-Rabī^{c} Sulaymān ibn ^{c}AA ibn ^{c}Abd al-Mu'min, y Abū-l-Ḥasan ^{c}Alī b. Abī Ḥafṣ ^{c}Umar b. ^{c}Abd al-Mu'min. Los poetas andaluces son: Aḥmad b. ^{c}Atīq b. Ŷurŷ Ḏahabī Balansī, Abū Muḥ. ibn al-Yāsimīn Išbīlī, Abū-l-^{c}Abbās Aḥmad b. Mas^{c}ūd Jazraŷī Qurṭubī, Abū-l-Ḥasan Huḏayl b. ^{c}Abd al-Raḥmān Išbīlī, ^{c}Abd al-Mun^{c}im b. Muẓaffar Gassanī Ŷilyānī, Abū ^{c}Imrān Mārtulī, y Abū-l-Ḥasan ^{c}Alī b. Muḥ. b. Jarūf Qurṭubī. Las semblanzas son de extensión variable, pero muy bastantes para dar buena idea de la personalidad de cada autor, con noticias, anécdotas y extractos poéticos. Una incongruencia es que con los dos primeros años (11 biografías) se forma una primera sección, y en cambio, la segunda no acaba a pesar de tratarse de tres años con 17 biografías. El colofón dice: «Se escribió el 29 ŷumādà II 685».

La cuestión bibliográfica más importante es la atribución de la obra, que aparece anónima en el ms.: Pons Boigues (*Ensayo*, p. 346) se la endosó a Ibn al-Jaṭīb, sin probarlo. Lévi-Provençal en su catálogo de los mss. escurialenses creyó que el autor es Ibn al-Abbār, tal vez por haber leído al comienzo, como ya dijimos, el título *al-Ḥulla al-siyarā'*. Ahora bien: esta *Ḥulla* nada tiene que ver con la conocida de Ibn al-Abbār, ni en el propósito ni en el estilo. Además, en la lista que publicó Antuña de obras de Ibn Sa^{c}īd, redactada por Ibn

Rušayd, figura un *Kitāb al-ḥulla al-siyarā' fī ṭabaqāt al-šu'arā'*. Para el editor señor Ibyārī, el autor, en efecto, es Ibn Sa'īd, y se apoya no sólo en este indicio, sino en muchos otros: el texto revela que quien lo compuso estuvo en Egipto, en Alepo y en Bagdad; tuvo algún maestro común a los que se citan en el *Mugrib*, y aprovecha los materiales de su padre, circunstancias biográficas todas ellas que sólo a Ibn Sa'īd convienen. Podría añadirse la complicación de títulos y de subdivisiones, tan típica de las obras del gran polígrafo andaluz.

El editor advierte haber enderezado algún entuerto en la ordenación de las páginas del códice, y haber comprobado que 12 folios que no pertenecen a esta obra (según ya anotó en ellos un catalogador antiguo) son de *al-Qidḥ al-mu'allà*, del mismo Ibn Sa'īd, cuyo *Iǰtiṣār* (o *Compendio*) proyecta también publicar en breve el señor Ibyārī, acompañado de un estudio biobibliográfico sobre el autor de Alcalá la Real, que bien lo merece. Así se acrecerá la gratitud que al señor Ibyārī ya deben, por esta publicación de ahora, los estudiosos de la poesía arábigoandaluza.

Una pequeña observación de detalle: En el folio inicial del códice no hay más nota de posesión que la de Muley Zīdān. La frase *li-Muḥammad ibn 'Abd al-Raḥmān ibn al-Ḥakam*, que el señor Ibyārī en el prólogo cree ser otra nota de posesión, no es, a nuestro juicio, sino el nombre del emir de Córdoba Muḥammad I, hijo de 'Abd al-Raḥmān II, hijo de al-Ḥakam I, a quien alude el texto que en tinta más débil y medio borrada se lee todavía en la guarda anterior y en este folio inicial; texto encima del cual se ha escrito con tinta más negra el título de la primera parte del libro. — *Emilio García Gómez.*

Indiana University Conference on Oriental-Western Literary Relations. Papers edited by Horst Frenz and G. L. Anderson. The University of North Carolina Press, Chapel Hill 1955; 242 pp.

Indicio de la nueva situación del mundo, de la comunicación mayor de las diferentes culturas y de la necesidad que sienten los occidentales de escapar al exclusivo influjo de la vieja tradición mediterránea (grecorromana-hebraica) es la frecuencia con que se vienen sucediendo en todo el mundo reuniones y debates científicos sobre las

relaciones culturales entre Oriente y Occidente. Este volumen contiene las actas de una reunión con ese fin celebrada en la Universidad de Indiana entre el 28 de junio y el 2 de julio de 1954.

Las contribuciones se agrupan en cuatro secciones: 1ª Poética; 2ª Literaturas orientales y modernas; 3ª Ideas y resultados, y 4ª Discusiones. Esta última trata particularmente de los graves problemas de las traducciones de obras orientales a nuestras lenguas (cuestión que gravita, además, oficialmente en la Unesco) y de la enseñanza de las literaturas orientales.

Las literaturas más favorecidas con la atención de esta Conferencia fueron la japonesa y la china. Hay también estudios sobre la sánscrita y la bengalí moderna. Temas de literatura árabe sólo fueron tratados por G. E. von Grunebaum, de la Universidad de Chicago, que da un excelente resumen de *Poética árabe* en general (pp. 27-46) y por Kermit Schoonover, que suministra unas discretas apreciaciones sobre *La moderna literatura árabe*, en especial sobre la egipcia (páginas 137-147). — *Emilio García Gómez.*

RECTIFICACIÓN

En mi reseña del trabajo de K. A. C. Creswell, *A Bibliography of Muslim Architecture in North Africa, excluding Egypt* (Paris, Larose, 1954; 65 pp.; Suppl. à *Hespéris*, XLI [1954]), que insertó AL-ANDALUS, XX [1955], pp. 479-480, padecí el error de decir que faltaban en él referencias a varios artículos publicados en esta revista y alusivos a la arquitectura del Magrib. La rectificación es obligada, puesto que todos aparecen registrados en la bibliografía del Sr. Creswell. — L. T. B.

NOTA DE LA REDACCIÓN

Completan en este fascículo el habitual cupo de páginas las que van a su comienzo con numeración romana. Las secciones de Análisis de Revistas y Noticias irán junto con las del próximo semestre al final del volumen.

DANTE E L'ISLAM

(DISCORSO PRONUNZIATO NEL SALONE DEI DUECENTO DEL PALAZZO DELLA SIGNORIA IN FIRENZE IL 31 MAGGIO 1956) *

Signore e Signori,

PARLARE di Dante in Firenze, parlarne in questo storico palazzo della Signoria, e, per di più, parlarne non solo dinanzi all'intellettuale pubblico fiorentino, uno dei più fini d'Italia, ma ancora in un Convegno nel quale sono riuniti molti dei maggiori studiosi delle relazioni tra Oriente ed Occidente, convenuti qui da vari paesi d'Europa e d'America, è un impegno assai grave. In queste severe condizioni, io posso augu-

* [La amistad y la cortesía del ilustre autor, así como la amabilidad de la Accademia Nazionale dei Lincei, a quienes nos complacemos en expresar nuestra más profunda gratitud, nos deparan el privilegio de poder reproducir aquí el texto de este bellísimo discurso que tanto ha de interesar a nuestros lectores. Constituyó una de las dos ponencias — la otra fué de E. García Gómez sobre *La lirica ispano-arabica e il sorgere della lirica romanza* — que nutrieron las sesiones 7ª y 8ª, «Storia letteraria», del *XII Convegno «Volta»*, celebrado en Roma y Florencia entre el 27 de mayo y el 1º de junio de 1956. Como se lee en el subtítulo italiano, el discurso fué pronunciado en el maravilloso Salón de los Doscientos del Palacio florentino de la Señoría durante la mañana de la última jornada de mayo de 1956, y sus palabras finales aluden a la presidencia de esa sesión del Convenio, que, con exquisita atención y por iniciativa, refrendada por los congresistas, de la Mesa de la Academia, fué conferida ese día a don Emilio García Gómez, discípulo y sucesor de Asín. — *N. de la R.*]

rarmi soltanto che, alla fine di questo discorso, vorrete almeno darmi atto che la vostra disillusione non sarà stata grandissima.

E poichè dobbiamo intrattenerci su Dante, cominciamo dunque da Dante:

> O insensate cure dei mortali
> quanto son difettivi sillogismi
> quei che vi fanno in basso volger l'ali.

Ma tra questi sillogismi il più difettivo forse di tutti è quello di chi per eccesso di amore, per eccesso di venerazione verso l'«Altissimo poeta» di Firenze, genio tutelare della Nazione Italiana, arriva a considerare quasi un torto verso la sua arte le ricerche che tendono a definire quale sia stata la situazione di Dante nella civiltà di quel suo Medioevo, di cui egli fu la massima espressione in poesia. Ora, in verità, nessuno è mai fuori della storia del suo tempo; e, direi specificamente, per di più, nessun grande artista è stato meno lontano dalla storia del suo tempo quanto proprio Dante, che quel suo tempo ha eternato vivendolo e sentendolo profondamente nella sofferenza della sua carne e del suo spirito. Sarò ancor più esplicito. Nessun grande artista può essere ritenuto insensibile all'influenza delle correnti culturali della sua epoca se non si voglia, per ciò stesso, diminuire l'umanità della sua arte. Un Dante, come qualcuno ha immaginato, che fosse un genio venuto, come egli disse di Beatrice, «di cielo in terra a miracol mostrare» sarebbe una personalità del tutto astratta, completamente diversa, e certo minore perchè meno umana, di quello che realmente fu nella sua vita e nella sua arte il Poeta fiorentino.

Ora, il tempo di Dante, il glorioso medioevo di Firenze, che cosa rivela a noi nella questione, che particolarmente ci preoccupa oggi, dei contatti tra l'Oriente e l'Occidente? Non ho che a riferirmi ai risultati delle ultime ricerche storiche, e del resto a quanto in notevole parte è stato già detto dagli altri relatori di questo Convegno nelle sedute romane, per rilevare che esattamente in quel Medioevo — che nel secolo scorso ancora pareva il periodo oscuro, «the dark ages» —, proprio allora e so-

prattutto dalla fine del XII secolo in poi, i contatti culturali tra Oriente ed Occidente sono stati particolarmente intensi come gli studi attuali ogni giorno vanno meglio rilevando nei vari campi. Non vi parlerò delle scienze fisiche e matematiche; nè della filosofia, perchè è cosa a tutti nota quale sia stata la funzione della grande filosofia arabo-islamica in connessione con l'eredità della filosofia greca e con la rinascenza degli studi filosofici in Europa Occidentale. Non ne abbiamo nemmeno parlato, dirò per incidens, nel Convegno di questo anno, perchè l'anno scorso la nostra Accademia dei Lincei dedicó un Convegno speciale a questo problema in occasione del Millenario di Avicenna. Ma nel nostro stesso Convegno abbiamo avuto occasione di constatare analoghi contatti tra Oriente ed Occidente nella storia religiosa, nel diritto, nell'economia. Parleremo adesso qui a Firenze della poesia lirica [1]. Potrei aggiungere anche i contatti nella prosa narrativa, di cui ho avuto occasione io stesso di occuparmi altrove; ed ancora non sarebbe da tralasciare la nuova questione della influenza dell'elemento orientale nella prima formazione dell'epopea medioevale. Quindi, l'Oriente e l'Occidente in questo periodo del medioevo e particolarmente nel Duecento, quando nasce Dante, sono in strettissimo contatto, ed in scambio di idee e di elementi culturali, senza che nessuna barriera — nemmeno nel campo delicatissimo della filosofia, come del resto rivedremo fra poco — riesca allora a separare questi due mondi vicini, Europa Cristiana ed Oriente islamico, collegati dal Mediterraneo. Solamente Dante sarebbe rimasto allora estraneo a tutto questo immenso movimento culturale del suo tempo? Io credo che basta porre la domanda per intuire che la risposta non può essere che negativa. Dante fu un uomo del suo secolo; e la sua grandezza consiste appunto nel fatto che quel suo secolo, nella varietà transeunte delle correnti storiche che in esso confluivano e si confondevano, egli artista sommo riuscì a fermare nella bellezza eterna della sua poesia.

* * *

1 [La ponencia sobre este tema fué redactada por Emilio García Gómez, y se leyó y discutió a continuación de ésta del Sr. Cerulli. — *N. de la R.*]

Ecco ora la questione concreta: i rapporti tra Dante, ed in modo particolare la Divina Commedia, e l'Islam. Perchè nell'Islam, e segnatamente nella letteratura araba, esiste una serie di opere di vario valore, di varia origine e di vari scopi, che, prendendo a motivo di partenza un passo del Corano [1], descrivono il viaggio del profeta Maometto al Paradiso e la sua visione dell'Inferno. Questa visione di oltre tomba del profeta Maometto, narrata come ora dicevo nelle letterature islamiche, anche al di là della sola letteratura araba, ha avuto vari caratteri. Alcune di queste opere hanno carattere narrativo popolare: sono semplici scritti di devozione religiosa, di racconto di prodigi, e sono destinate quindi alla diffusione popolare. Vi sono invece altri scritti, questa volta nella grande letteratura molto al di là della narrativa popolare, che dalla Visione oltremondana del Profeta traggono conseguenze sia per le dottrine teologiche che per l'esame filosofico; od ancora differenti opere, anche esse — si intende — della letteratura d'arte, che danno a questa Visione del Profeta, in senso più intimo, un valore mistico, e lo inseriscono così nella grande tradizione della mistica musulmana. Il problema quindi sarebbe da porre in questi termini: che relazione potrebbe esserci stata tra questa letteratura araba oppure, genericamente, tra le letterature islamiche sul Viaggio nell'oltre tomba di Maometto e la visione dantesca?

Il problema tentò parecchi ed in varia forma. All'inizio, anzi, fu posto addirittura non tanto in relazione con la letteratura araba quanto piuttosto con la letteratura iranica anche anteriore all'Islam; ed in questo senso, ad esempio, fu oggetto, già nel 1892, di una comunicazione alla Royal Asiatic Society di Londra dello studioso parsi Jivanji Jamshedji Modi, il quale cercava di paragonare la visione di oltre tomba del Virāfnāmeh con la Visione di Dante [2]. A questo seguirono altri nella stessa

[1] Corano, XVII, 1.

[2] La prima comunicazione, letta il 26 febbraio 1892 alla Bombay Branch della Royal Asiatic Society, aveva il titolo: *The Divine Comedy of Dante and the Virâf-nâmeh of Ardâi Virâf.* Tutti i vari successivi scritti furono raccolti poi nel

direzione, tra i quali il Blochet. Ma il problema era rimasto in un campo indeterminato, perchè si trattava piuttosto di vaghi paralleli tra opere lontane non solo nello spazio, ma anche — e di secoli — nel tempo.

Chi ha posto, veramente, per primo il problema su solide basi, come relazione tra la Divina Commedia e il Mondo musulmano, è stato l'insigne arabista spagnolo Miguel Asín Palacios in una sua famosa relazione alla Reale Accademia Spagnola, nel 1919. Questa relazione diede luogo, come sapete, ad una lunga e vivace polemica che dal 1919 durò per diversi anni. L'Asín, ispirandosi all'altissimo nome di Dante, cercò, con prodigioso intuito e con incomparabile dottrina, le coincidenze di struttura e di particolari tra la Divina Commedia e la letteratura filosofica e mistica degli Arabi sulla Visione del profeta: dunque sempre nell'ambito della grande letteratura. Quelli che chiamerei: i conservatori, cui allora, quaranta anni fa, queste idee di relazioni tra Oriente ed Occidente, che per noi sono diventate familiari, costituivano invece quasi uno scandalo, fecero anche varie obbiezioni all'Asín Palacios nel corso della polemica. La principale, forse, era questa: tutti i paragoni, che Asín Palacios aveva indicato tra la Divina Commedia e la grande letteratura araba, come potrebbero essere dimostrati storicamente, quando Dante non conosceva alcuna lingua orientale, e, quando, d'altra parte, tutta quella letteratura sul viaggio del Profeta Maometto nell'oltre tomba non risultava mai tradotta in alcuna lingua occidentale del Medioevo? Argomento molto grave, che era difficile aggirare. Dalla opposta sponda, Asín Palacios e quelli che avevano accettato la sua ipotesi tentarono, in un certo senso, di superarlo, sia riferendosi, come qualche volta avviene in questi casi, alla tradizione orale (per sua natura, però, inafferrabile), e sia riferendosi all'ambasciata che Brunetto Latini nel 1260 aveva condotto da parte del Comune di Firenze in Spagna presso il re Alfonso X di Castiglia. Si pensò, fra le altre cose, alla probabilità che Brunetto Latini, durante la sua missione in Spagna,

volume: *Jivanji Jamshedji Modi, Dante Papers. Viraf, Adamnan, Dante and other Papers,* Bombay 1914.

avesse potuto avere notizia di questa letteratura araba. Ma il legame preciso tra le due visioni, quella del Poeta cristiano e quella del Profeta dell'Islam, restava mancante od almeno soltanto vago.

* * *

Ora, negli scorsi anni, io stesso, invece, ho potuto pubblicare la traduzione fatta in Spagna per ordine di Alfonso X il Savio, Re di Castiglia, della narrazione completa della Visione del Profeta Maometto e del suo viaggio nei regni dell'oltre tomba, versione che Alfonso X aveva fatto fare: prima in lingua castigliana, affidandone il lavoro al suo medico Abraham Faquí; e che poi successivamente era stata, ancora per ordine dello stesso Sovrano, data l'importanza che si attribuiva al racconto, riprodotta dal castigliano in francese e in latino [1]. L'opera ha il titolo di «Libro della Scala» ed è quindi giunta in Occidente nel Duecento in castigliano, francese e latino.

Della versione castigliana non è stata ancora trovata la completa traduzione. Ne ho pubblicato soltanto un riassunto, che si trova in un manoscritto dell'Escurial. Il riassunto, che è piuttosto una raccolta dei passi più importanti del libro per permetterne una confutazione, è attribuito al martire di Valencia, S. Pedro Pascual; attribuzione sulla quale ho espresso qualche dubbio. Ma di questa traduzione castigliana, della quale ho parlato a suo tempo nel mio volume, si può dare ancora un'altra testimonianza, che mi preme segnalare oggi. Essa si trova citata in un'altra opera dello stesso Re Alfonso il Savio: «El Setenario», che fu pubblicata anni or sono in edizione critica da Kenneth M. Vanderford a Buenos Ayres. In questo libro del «Setenario» il Re Alfonso X, dove parla della questione dei Quattro Animali, dunque dei quattro simboli degli Evangelisti, e ne spiega il significato, continua con una citazione espressa del Libro

[1] [Cf. en esta misma revista Al-Andalus, XIV, 1949, pp 377-407, el magnífico estudio del prof. G. Levi Della Vida, *Nuova luce sulle fonti islamiche della Divina Commedia*. — *N. de la R.*]

della Scala. Dice, infatti, testualmente, nella sua discussione dei Quattro Animali [1]:

«Et proéuasse otrossí por Mahómat, que dizen los moros que ffué propheta de Dios, que él ffizo un libro a que llaman en aráuigo Amochrch [2] que quier dezir del ssubimiento. Et esto es porque quiso ffazer creyente por aquel libro que él ssubiera al çielo e que él viera a Dios e que ssopiera mucho de las ssus poridades. Et dixo cómmo viera estas quatro animalias e ffigurólas así commo auedes oydo. E puso en ssu razón que aquella que auya faz de omne rrogaría a Dios en el día del juyzio por los omnes; et la que ssemeiaua águila, por las aues, et la del león, por las bestias ffieras» [3].

Si intende che diversa è la funzione che hanno nell'Apocalisse e nel Libro della Scala i Quattro Animali, i quali nella Visione cristiana rappresentano gli Evangelisti e che nella Visione di Maometto figurano intorno al Trono di Dio nell'Empireo ed agiranno, poi, al momento del Giudizio Universale. Ma è tipica la conclusione che dalla sua citazione deriva Alfonso il Savio: «Onde la ley de los judíos e nuestra e la de los moros, e aun la de los gentiles, se acuerdan en estas quatro animalias»; tipica, voglio dire, degli scopi e dei metodi di tali citazioni delle credenze musulmane e giudaiche nella polemica medioevale.

Ancora la citazione del Libro della Scala nel «Setenario» è

[1] *Alfonso el Sabio, Setenario.* Ed. Kenneth H. Vanderford. Buenos Aires 1945, p. 118.

[2] Variante (errónea) del códice Escurialense II, P. 20: «Amacherth». Sono due deformazioni del nome arabo *al-Miʿrāǧ*, che nella versione castigliana del Libro della Scala è correttamente (nell'Escurialense h II 25) trascritto: «el Miragi» ed invece nei codici della versione di Bonaventura da Siena è storpiato in «halmaereig», «halmahereig».

[3] A questo passaggio del *Setenario* corrisponde nel riassunto castigliano del Libro della Scala: «E dixo Mahomat que un ángel que es agora en figura de ome rogará a Dios por los omes que les faga algunas mercedes; e el ángel qu'es en figura de águila rogará a Dios por las abes; e el ángel qu'es en figura de buey rogará a Dios por las bestias, e el ángel qu'es en figura de león rogará a Dios por las bestias salvajes». (Cfr. il mio *Libro della Scala e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia*, Città del Vaticano 1949, p. 284. I corrispondenti passi delle versioni latina e francese sono *ibidem*, pp. 86-87).

interessante da altri punti di vista. Intanto, è utile per la cronologia del «Setenario» che è tuttora piuttosto incerta, mentre, invece, la traduzione del Libro della Scala in castigliano può essere fissata [1], in modo sufficientemente sicuro, anteriormente al maggio 1264. E che il «Setenario» si riferisca al Libro della Scala tradotto da Abraham Alfaquím e non ad altre redazioni dell'arabo *Kitāb al-Miʿraǧ* è provato sicuramente dalla corrispondenza col riassunto castigliano del Libro della Scala, che ora ho indicata. Inoltre la citazione del «Setenario» è importante, perchè dimostra come sin da allora, alla corte di Alfonso il Savio, si aveva la credenza che il Libro della Scala fosse addirittura uno dei libri sacri dell'Islam.

* * *

Questo per la versione castigliana. La versione latina del Libro della Scala e la versione francese sono state da me pubblicate da vari manoscritti: per la versione latina da un codice della Biblioteca Vaticana, che proviene dalla Biblioteca dei Papi di Avignone, e da un manoscritto della Biblioteca Nazionale di Parigi che è stato scritto da un copista della Bretagna. La versione francese si trova in un codice della Bodleiana di Oxford, che è stato scritto nel regno Anglo-Normanno (e non pare facile determinare se ciò avvenne nella Isola Britannica o nei possessi che i Re della dinastia anglo-normanna avevano ancora nella Francia).

Chi è stato il traduttore? chi ha tradotto questa Visione di Oltre-tomba di Maometto in francese e in latino? Ecco una domanda che interessa particolarmente il nostro problema, perchè è più probabile, se mai questo libro è arrivato a conoscenza di Dante, che gli sia venuto a conoscenza nella versione latina o nella versione francese. Ora il traduttore, come è detto chiaramente in tutti i codici che ho pubblicato, fu un notaio di Siena: Bonaventura da Siena. Questo notaio senese, come dice egli stesso all'inizio della sua opera, aveva la carica di Notaio e scrivano del Re Alfonso X di Castiglia. Era egli probabilmente uno

[1] Cfr. *Il Libro della Scala* cit., pp. 17-23.

dei Toscani, i quali, dopo il 1257, data nella quale Alfonso X Re di Castiglia fu eletto Imperatore del Sacro Romano Impero e assunse quindi il titolo di «Rex romanorum», si trovarono in Spagna o come profughi in attesa di appoggio dal nuovo Imperatore o come messi e legati che le città toscane — sia Firenze, allora Guelfa, che Siena e Pisa, allora Ghibelline — per opposte ragioni mandarono ad Alfonso X per cercare di convincerlo ad accordare all'una od all'altra alcuni privilegi ed aiuti od almeno mantenere un atteggiamento di neutralità verso il partito guelfo toscano. Quando poi Alfonso X dimostrò ben poca voglia di fare atto preciso di sovranità all'Impero, una parte di questi toscani rimasero in Spagna e assunsero varie cariche, anche nella Corte spagnola. Bonaventura da Siena dunque era, come egli stesso dice ripeto nella sua traduzione del Viaggio d'oltre tomba, «Notaire et escrivain Monseigneur le Roi»; e questo era tutto quanto se ne sapeva, dato che, d'altronde, egli si firma sempre Bonaventura da Siena, senza mettere nemmeno alcuna indicazione del suo nome di famiglia: ciò che rende difficili le ricerche negli archivi senesi.

Avevo già esaurientemente chiarito le ragioni per le quali — esclusa la spagnola Sigena e la isola francese di Sain — la patria del nostro Bonaventura fu certo Siena. Vorrei ora aggiungere che Bonaventura da Siena figura anche in un documento pubblicato da Georges Daumet: è l'atto col quale l'infante Don Fernando, figlio di Alfonso il Savio, nomina suoi procuratori — il vescovo eletto di Cadice, Juan Martinez, ed «Henricum dictum Toscanum, militem et majorem portarium imperialis aulae» — procuratori per la stipula del suo contratto di matrimonio con Bianca figlia di S. Luigi IX, re di Francia. L'atto fu rogato a Siviglia il 10 maggio 1266 e porta in fine la clausola «Bonaventura de Senis, per alium scribi fecit», clausola di stile per indicare che l'atto non era di mano del notaio rogante. E qui vediamo ancora il nome di Bonaventura associato con quello di un altro emigrato: Enrico il Toscano, che aveva la carica di «portero mayor» alla corte di Alfonso X [1].

1 Lo strumento nuziale fu poi effettivamente stipulato in Saint Germain-

Ora poi, Jacques Monfrin ci ha indicato un documento dell'Archivio della Corona d'Aragona (in Barcellona), nel quale il re Pietro III d'Aragona, il re che, nel verso di Dante

D'ogni valor portò cinta la corda,

il nipote di Manfredi, accoglie nella dignità di suo familiare alla corte: Filippo Bonaventura da Siena («de Senis»), a lui segnalato dal cardinale Latino Malabranca. Il documento è datato: 18 gennaio 1284. Il Monfrin ha suggerito, come direzione di ricerche, che Filippo Bonaventura da Siena possa essere il figlio del nostro Bonaventura: egli sarebbe stato così al servizio della Corte d'Aragona, come suo padre era stato a quella di Castiglia, venti anni prima.

Ulteriori ricerche sono qui necessarie; ma certo è interessante e forse pericolosamente suggestivo che il raccomandante di Filippo Bonaventura da Siena sia stato quel cardinale Malabranca, che negoziò nel 1280 a Firenze la tregua tra Guelfi e Ghibellini e fu allora in relazione con Brunetto Latini.

* * *

en-Laye il 28 settembre 1266 (il testo ne fu già pubblicato nello *Spicilegium* del D'Achery: *Spicilegium sive Collectio veterum aliquot Scriptorum qui in Galliae Bibliothecis delituerant*, Parigi 1675, t. XII, p. 593, ed ancora: Parigi 1723, t. III, p. 662). In tale strumento figura esplicitamente «Henricus dictus Tuscanus», senza che nemmeno di lui — come già neppure del senese Bonaventura — si specifichi il casato.

Questo «Enrico il Toscano», *portero mayor*, non mi pare vada confuso con un altro personaggio della Corte di Alfonso X che figura prima in un atto del 19 giugno 1262 come: «D. Enrrique, Repostero mayor del Rey» (*Memorial Histórico Español*, t. I, Madrid 1851, p 200) e più tardi (in atto del 12 marzo 1265 ed altri) come «D. Henrriq Perez, Repostero mayor del Rey» (*Memorial* cit., t. I, p. 220) ed infine (in atto del 28 dicembre 1272) come: «D. Henrrique Perez, Repostero mayor del Rey e Adelantado en el regno de Murcia por el Infante D. Ferrando» (*Memorial* cit., *ibidem*, p. 290) e così ancora in atti del 3 giugno 1273 e 3 agosto 1274 (*Memorial*, *ibidem*, p. 295 e 302); ritornando poi alla sola carica di «Repostero Mayor» negli atti successivi alla morte dell'Infante: 15 dicembre 1279 (*Memorial* cit., t. II, Madrid 1851, p. 14); 2 giugno 1281 (*Memorial*, *ibidem*, p. 47) ecc.

Abbiamo dunque ormai provato che la Visione di Oltretomba di Maometto era arrivata in Occidente nel Duecento in traduzione in lingue che Dante conosceva; e due di queste traduzioni, la latina e la francese, erano dovute al Notaio Bonaventura da Siena. Così il problema, che Miguel Asín Palacios aveva posto, va nuovamente formulato in più specifica maniera. Non si tratta infatti di relazioni tra la Divina Commedia e la grande letteratura araba d'arte; ma di una possibile conoscenza da parte di Dante di una particolare opera della letteratura di devozione popolare della Spagna musulmana, che venne a notizia dell'Occidente per iniziativa del Re Alfonso X il quale la fece tradurre. La questione concerne perciò più immediatamente i rapporti tra la letteratura italiana e quella spagnola e la funzione della leteratura spagnola nella diffusione nell'Europa medievale della cultura araba islamica. Poteva Dante conoscere il Libro della Scala?

Sarebbe ingenuo pensare che a tale quesito si possa rispondere altrimenti che per verisimiglianza. Di tale verisimiglianza un primo indizio è, a mio parere, la diffusione delle traduzioni del Libro della Scala in Europa. Anzi tutto, perciò, è da valutare la provenienza varia dei manoscritti a noi pervenuti: il castigliano dell'Escuriale; il latino copiato per la Biblioteca Papale di Avignone ed ancora da Hervé Keynhouarn, della diocesi di Saint-Pol de Léon in Brettagna; il francese scritto in territorio anglo-normanno (e più probabilmente, per lo stile delle miniature, in Inghilterra). E dobbiamo tenere conto anche della probabile distruzione di manoscritti simili all'epoca del Rinascimento quando questi racconti apparivano favole inutili dei secoli oscuri del Medio Evo.

Ma, desidero sottolinearlo ancora, la diffusione del Libro della Scala appunto nel Medio Evo è dovuta non solo al senso profondo del soprannaturale in quella nobilissima età, ma anche al fatto che il Libro della Scala fu creduto uno dei libri sacri dell'Islam e quindi tale da poter rivelare le credenze autentiche dell'ortodossia musulmana sulla vita ultraterrena. Così il Libro della Scala si trova (nei codici della Vaticana e della Nationale) alla conclusione della così detta «Collectio Toletana». La «Col-

lectio Toletana» è la riunione di alcuni libri — a cominciare dal Corano — che Pietro il Venerabile, abbate di Cluny, fece tradurre a Toledo nel 1143 durante una sua missione in Spagna perchè appunto li ritenne fondamentali per la conoscenza dei dogmi dell'Islam. Egli riportò tali libri dalla Spagna a Cluny donde la «Collectio» si diffuse in Occidente, anche per l'influenza che i Cluniacensi avevano nella cultura di quel periodo; e la «Collectio» servì in tal modo alla polemica teologica nei confronti dei Musulmani e gli opuscoli che la compongono sono citati dagli scrittori del Medio Evo Latino nelle loro descrizioni sull'Islam come Libri sacri e fonti autentiche per la conoscenza della teologia musulmana. L'aggiunta del «Libro della Scala» alla «Collectio Toletana» faceva così di quell'opera, agli occhi degli Occidentali, un libro sacro dell'Islam; e questo ancor più sembrò valevole in quanto il Libro della Scala contiene la narrazione della Visione come fatta da Maometto stesso in prima persona.

* * *

Infatti, proprio in Italia e nella Toscana del Trecento, un epigono inmediato di Dante, Fazio degli Uberti, nel suo «Dittamondo» cita espressamente il Libro della Scala come libro sacro dell'Islam [1] ed opera di Maometto:

Ancor nel libro suo che Scala ha nome.

E più tardi ancora, nel secolo XV, Roberto Caracciolo, da Lecce, scrivendo il suo «Specchio della Fede» tra il 1481 ed il 1495, riassume il Libro della Scala citandolo anche egli esplicitamente secondo, probabilmente, la traduzione latina [2], e considerandolo come il libro «dove si exponeno le parole di Macometh» ad esplicazione del noto versetto del Corano sul viaggio notturno del Profeta [3].

Abbiamo poi visto come lo stesso Alfonso X, nel «Setena-

1 Cfr. il mio *Libro della Scala* cit., p. 355.
2 *Libro della Scala* cit., pp. 360-366.
3 Corano, XVII, 1.

rio», attribuisce il «Libro della Scala« allo stesso Maometto («él ffizo un libro a que llaman en aráuigo *amochrch*... et esto es porque quiso ffazer creyente por *aquel libro*...»).

Aggiungerò qui ancora un'altra prova, sin ora inedita. Il grande scrittore catalano Francesco Eiximenis, che scriveva il suo libro «El Cristiá» nel 1381 e ne donò il manoscritto alla città di Valencia nel 1384, cita anche egli come libro sacro dell'Islam il Libro della Scala, nella sua polemica sulla teologia musulmana: «Scrivi un gran libre... qui conten moltes falses visions fort grans en que posa com li apparegue langel sanct Gabriel el mena per tots los cels e com li foren fetes aqui infinides honors per los angels: e apres diu que veu Nostre Senyor Deu quil beney e li dona grans dons e li feu grans promissions e diu que li fonch ensenyada pena e gloria e daltres amagats secrets de Deu. Empero com lo libre aquell no contenga si no pures falsies e oradures, segons que clarament pot conexer tot hom qui seny haja, per tal no ne volgut posar aci res; maiorment car es gran libre. — Apres feu un altre gran volum qui sappella Alcora...» [1]. Dunque, ancora nella seconda metà del Trecento, Francesco Eiximenis poneva il Libro della Scala alla pari del Corano; e deve pure intendersi che si riferisca non al compendio castigliano che ne abbiamo oggi nel codice Escurialense, ma alla traduzione completa (altrimenti non si spiegherebbe l'osservazione finale di non volerlo citare. anche perchè «es gran libre»).

J. Monfrin e G. Corsi hanno ancora indicato un'altra doppia citazione del Libro della Scala nel commento al Dittamondo, che dal 1435 al 1437 Guglielmo Capello scrisse per Niccolò III d'Este e che si conserva in vari codici dell'Estense, della Marciana, della Nazionale di Torino e della Nationale di Parigi. Guglielmo Capello, riferendosi alla nota leggenda del monaco Sergio (Baḥīra) ispiratore presunto di Maometto, scrive:

«Macometo, Sergio Monaco e l'altri compagni fecero tre li-

[1] Debbo la segnalazione e la fotografia di questo brano alla consueta amabilità del P. Anselmo Albareda O. S. B., Prefetto della Biblioteca Apostolica Vaticana Per il libro in esame cfr. J. Massò y Torrents, *Les Obres de Fra Francesch Eximeniç. Essay d'una bibliografia*, in: *Annuari Institut Estudi Catalans*, III, 1909 (El Crestià, pp. 592-609).

bri: cioè, l'Alchorano, nel quale scripsero la legge permissiva e punitiva della loro fede; lo libro della Narratione nel quale scripsero li meriti de li observatori della legge et le pene de li trasgressori; item lo libro della Scala ove scripsero le deliçanze del Paradiso e le precise vivande e diversi fructi del Paradiso per ingannare li sciocchi».

Storicamente, però, questa citazione è per noi importante solo in quanto prova come pur, attraverso il Dittamondo, si era conservata nell'Italia del XV secolo la nozione del Libro della Scala come testo sacro dell'Islam; ma in sé la notizia di Guglielmo Capello deriva dal Dittamondo stesso («lo libro delle Narrazioni» è quello citato da Fazio degli Uberti nel libro V, cap. XI; ed il titolo deriva da Ricoldo da Montecroce, che traduce così quello *sūrat al-qiṣaṣ* del capitolo XXVIII del Corano).

La seconda citazione, data solo dal Monfrin, è nel testo del codice di Parigi certo scorretta, perché confonde in uno «la Scala» ed il presunto «libro delle Narrazioni». Converrà verificarla sui codici italiani e mi propongo di riparlarne.

Ed a questo insieme di testimonianze del lungo periodo nel quale la Visione di Maometto è stata considerata libro sacro della religione musulmana il nostro eminente collega García Gómez ha recentemente aggiunto una citazione di Antonio di Torquemada, il quale scrivendo già a metà del secolo XVI «El jardín de flores curiosas» ricordava:

«lo que Mahoma confiessa en el Alcorán y también en la Zuna y en otro libro que llamó Escalera del cielo de Mahoma, lleno de muchos y muy grande desatinos»,

e del Libro della Scala riporta quindi un brano [1].

Non ho bisogno di insistere sul fatto che questa credenza medievale non corrispondeva alla realtà delle cose, perchè il Libro della Scala nella redazione giunta — per iniziativa di Alfonso il Savio — in Occidente non era affatto un libro sacro

[1] Cfr. E. García Gómez, *Paseando por el «Jardín de Flores curiosas» de Antonio de Torquemada* in Al-Andalus, XX, 1955, pp. 222-224.

dell'Islam e meno che mai opera di Maometto, ma soltanto una narrazione devota popolareggiante. Ma quel che davvero è importante per la questione che oggi ci occupa è la provata constatazione che dal Duecento al Cinquecento gli Occidentali hanno fermamente creduto che la Visione di oltratomba narrata nel Libro della Scala, tradotto anche da Bonaventura da Siena, costituiva un libro sacro dei Musulmani ed era così uno dei volumi che veniva discusso nella polemica dei Cristiani di Occidente.

* * *

Quali sono le obbiezioni contro la possibilità che Dante abbia conosciuto, nella versione di Bonaventura da Siena, il Libro della Scala (e quindi la Visione oltre-tomba di Maometto), che tanto prestigio, in quella forma, aveva acquistato nell'Europa Occidentale sì da esser considerato uno dei cardini della letteratura teologica musulmana? Obbiezioni sono state mosse anche a me, naturalmente in proporzione minore di quelle fatte ad Asín Palacios che aveva corso il coraggioso rischio di formulare la prima ipotesi.

Queste obbiezioni a me fatte — e raggruppo così nei loro principii fondamentali le singole questioni particolari — si riducono a pochissimi argomenti generali. Si dice, anzi tutto: Dante era un genio troppo eccelso, un poeta ed artista troppo grande per poter ispirarsi in qualche modo a simili materiali, che nella forma ad essi data nella traduzione del buon Notaio senese sono quanto mai rozzi e certo sprovvisti di arte. Ma chi fa questa obbiezione non tiene conto che, appunto, arte è il sollevare a dignità eterna la materia bruta. Certo io credo che il notaio Bonaventura si sarebbe sentito singolarmente imbarazzato se qualcuno gli avesse predetto che quel che egli scriveva, del resto con tanta umiltà, [1] avrebbe potuto, sia pure in minima

[1] «licet in huiusmodi conversionis labore merito possim de insufficientia et elocucionis ruditate redargui... conversionem huiusmodi pro viribus fideliter consummavi»; e nel francese, meno convenzionalmente: «mieulz vault qu'il l'aient issinc que se il n'eussent point» (*Libro della Scala* cit., pp. 25-27).

parte, ispirare l'Altissimo Poeta. Perchè Bonaventura, che era notaio e non artista, avrebbe forse pensato alla Commedia come un repertorio di fatti e notizie, da mettere insieme da varie fonti, sui regni di oltre tomba e sui loro abitatori; ed allora da questa concezione notarile sarebbe venuta fuori davvero «cette chronique rimée de la place du Vieux-Palais à Florence», che Alphonse de Lamartine, in un momento debole della sua immaginazione, voleva riconoscere nientemeno che nella Commedia di Dante [1]. Invece noi sappiamo bene che il punto di partenza della ispirazione di un artista, la *poca favilla* cui segue la gran fiamma della poesia può esser proprio «poca», e nessuna matematica proporzione la collegherà con la poesia che ne è nata; perchè è l'artista che, novello Mida, fà — con l'arte sua — oro ciò che tocca, senza che sia obbligato a costruire la sua opera con materia aurea già approntata. Chi quindi argomenta che Dante non poteva ispirarsi per la sua alta poesia allo scritto umile del notaio senese si fa, ancora una volta, per troppo amore un detrattore dell'arte del Poeta fiorentino.

* * *

Altre argomentazioni sono quelle di chi, per negare alcune possibili comparazioni, forza la mano insistendo nei più minuti particolari in modo da rendere inconcludenti e vaghe le rassomiglianze. Qui sono obbligato a citare due esempi, almeno.

Avevo detto, per esempio, che la «città dei dannati» nel Libro della Scala *ha qualche tratto non dissimile dalla «città di Dite» dell'Inferno dantesco.* Ora a questo parallelo si è di altra parte opposto: la città di Dite ha nella Commedia una sola porta ed invece nel Libro della Scala la città dei dannati ha sette porte; in Dante la città non ha castelli, ma torri (che Dante — si noti,

[1] E il noto passo incluso nel *Cours familier de littérature* del Lamartine del 1856) e che diede luogo alla acuta e pacata critica di Francesco De Sanctis nel saggio pubblicato prima nella *Rivista Contemporanea* di Torino (nel 1857) e poi nella collezione dei *Saggi Critici.*

e sarà un caso fortuito, spero — chiama «meschite», moschee); nella Commedia solo le mura della città sono arroventate, nella Scala tutto è di fuoco, e così via, come se fosse da attendersi che l'Alighieri riducesse in terzine poco più che plagiarie i particolari delle sue fonti eventuali.

Ed ecco un secondo esempio, pure tipico. Avevo accennato al parallelo tra il Paradiso Terrestre dantesco ed il «Giardino delle Delizie», ingresso dei Beati al Paradiso nel Libro della Scala. Beninteso, avevo espressamente dichiarato che tale «parallelo va sempre inteso nel senso di una concorrente ispirazione», ponendo quindi chiaramente i richiami cristiani e classici dell'Eden di Dante. Le coincidenze, che avevo elencato, sono:

Dante arriva ai giardini fioriti del Paradiso Terrestre dopo aver traversato il torrente di fuoco, che l'Angelo annunzia come via obbligatoria all'Eden:

> Più non si va, se pria non morde,
> anime sante, il foco; entrate in esso,
> ed al cantar di là non siate sorde!

E Dante, esitante alla traversata, è rincorato da Virgilio:

> Tra Beatrice e te è questo muro [1].

Nei prati fioriti dell'Eden, superato il passagio del fuoco, le dolci figure di Lia e Matelda accolgono cantando i poeti che arrivano. Prima di ascendere, poi, verso il Paradiso le due fonti di Lete ed Eunoè conferiscono a Dante con le loro acque la purificazione dal ricordo del peccato passato e la coscienza del bene operato.

Nel Libro della Scala, parallelamente, i Beati, prima di entrare nei giardini del Paradiso, sono invitati a passare il ponte sottile che si stende sull'abisso di fuoco: «Venite, amici miei, transite viriliter». Passati nei prati fioriti, lungo i fiumi sono le dame del Paradiso che cantano «ita bene, ita clare ac dulciter»: «Nos sumus virgines perdurabiles que mori non possumus et

1 Purgatorio, XXVII, 9-12; 35-36.

domicelle sine corrupcione quacumque sumus. Similiter sine omni ira et omni mala cogitatione. Nos eciam sumus hilaritate fecunde» etc. Poi, prima di entrare nel Paradiso, sono condotti dagli Angeli a due fonti: l'una di esse purifica e per l'altra «gracia Dei super eos descendit».

A questo parallelo, che va inteso nel valore di *concorrente ispirazione* da me indicato, si è opposto da alcuno il diverso carattere che il passaggio del torrente di fuoco ha nel XXVII canto del Purgatorio, dove — si è detto — esso è pena e non prova, e nel Libro della Scala, dove esso è prova e non pena. Altri invece si è soffermato sulla ubicazione diversa di queste scene, perchè in Dante, como è ovvio, il Paradiso Terrestre non è il soggiorno dei beati, ma solo luogo di passaggio per il Paradiso celeste, mentre nel Libro della Scala il «Giardino delle Delizie» è parte del Paradiso celeste (pur essendone l'ingresso, però). Sono dunque obbiezioni del tipo già ora da me accennato e che suppongono che Dante dovesse trascrivere letteralmente quello che invece gli aveva mosso l'alta fantasia [1].

* * *

E passo qui, dopo queste obbiezioni, ad una coincidenza. Uno dei nostri maggiori e più profondi conoscitori della storia filosofica e culturale del Medio Evo, Bruno Nardi, con quella autorità che tutti deferentemente gli riconosciamo, ha sottolineato «il diverso significato che certi dettagli hanno nella struttura del Libro della Scala e in quella del poema dantesco». E qui il Nardi coincide con quello che — con minor plettro — avevo detto io stesso: «I singoli motivi di ispirazione, che dalla Commedia crediamo ricondurre a fonti arabo-spagnole, hanno

[1] Tralascio qui gli scherzi sulle dame del Paradiso islamico, scherzi che non mi paiono nuovi, rimontando — come ho provato nel mio libro — all'abbate Speraindeo di Cordova del IX secolo; e quelli sulle acque delle due fonti, per i quali — oltre tutto — si è dimenticato di leggere il passo immediatamente precedente del Libro della Scala (n° 95 della mia edizione citata, pp. 117-118), pur di arrivare alla facile giocosità.

agito storicamente e vanno storicamente valutati non già nello stesso ambito concettuale in cui nacquero, ma in una costruzione, quella del genio cristiano di Dante, che dalla costruzione musulmana si distingue per antitesi». Siamo dunque di accordo.

Dirò però ancora questo. Io avevo poi paragonato gli elementi che dalla Visione araba possano esser passati nella Commedia di Dante alla colonna arabo-spagnola di Almería che fu inserita ad ornamento nel Duomo di Pisa, senza che ad alcuno venga in mente di considerare il Duomo di Pisa una costruzione di arte araba, ma anche senza che alcuno si proponga di negare per ragioni di principio che in quella costruzione un motivo ornamentale proviene dall'arte arabo-spagnola. Ma non vorrei ora tacere che nei nostri tempi di continue ricerche sui rapporti culturali tra Oriente ed Occidente bisogna formulare cautamente anche il lato negativo dei paragoni. Ed infatti recentemente il nostro illustre storico dell'arte, Mario Salmi, mi diceva che, secondo le sue ricerche, la stessa architettura romanica del Duomo di Pisa ha traccie di influenza arabo-spagnola. Ciò che prova ancora una volta quante di queste negazioni di rapporti reciproci tra Oriente ed Occidente medievali siano destinate a cadere col progresso della ricerca storica.

* * *

Tutte queste negazioni, od almeno la più gran parte di esse dipendono anche da un concetto impreciso di quel che si intende per fonte. Non certo la pura e semplice raccolta di materiali da inserire tali e quali da un'opera all'altra; e nemmeno la condizione che questi materiali siano dunque dello stesso livello artistico dell'opera in cui li si trasferisce; e neppure che questi dati, acquisiti aliunde, conservino lo stesso significato e lo stesso valore nel nuovo insieme poetico che essi avevano nella costruzione da cui sarebbero stati tolti. Quando, invece, noi parliamo di fonti intendiamo qui intanto quegli impulsi o quei punti di partenza, che furono determinati dal contatto della fantasia del poeta con

dati od elementi altrui ed abbiano lasciato qualche traccia riconoscibile nella opera poetica, pur attraverso la nuova forma ad essi data dalla nuova arte che li ha elaborati. Diedi già l'esempio del passo della Tebaide di Stazio (X, 458-462):

> Volucrum sic turba recentum
> Quum reducem longo prospexit in aethere matrem,
> Ire cupit contra, summaque e margine nidi
> Extat hians: jamjamque cadat ni pectore toto
> Obstet aperta parens et amantibus increpet alis,

e del Purgatorio (XXV, 10-12):

> E quale il cicognin che leva l'ala
> per voglia di volare e non s'attenta
> d'abbandonar lo nido, e giù la cala.

E sarebbe agevole qui, con metodi analoghi a quelli negativamente adoperati per i paralleli col Libro della Scala, negare la relazione — che è indubbia — tra Dante e Stazio.

Ma ancora, tutti sappiamo che i primi due versi dell'Orlando Furioso hanno per fonte immediata due versi della Divina Commedia. Eppure quale differenza, anche a mezzo di parole quasi identiche, dà la malinconica armonia del verso dantesco:

> Le donne, i cavalier, gli affanni e gli agi
> che ne invogliava amore e cortesia,

melodia di nostalgia e di amore del caro lontano passato; e l'ariostesco:

> Le donne, i cavalier, l'armi, gli amori,
> le cortesie, le audaci imprese io canto,

ricca e giovanile baldanza, che rivela attraverso la complicata trama il colorito armonioso e staccato del poema del Rinascimento.

Ed il verso di Virgilio (Eneide, IV, 23):

> Agnosco veteris vestigia flammae,

che conferisce solennità di armonia a quella che pure non è che la femminile astuzia di Didone, in parallelo col verso di Dante che pure ne è soltanto una letterale traduzione (Purgatorio, XXX, 46-48):

> Men che dramma
> di sangue m'è rimasa che non tremi:
> Conosco i segni dell'antica fiamma,

dove alla andatura grave del latino si sostituisce, con le stesse parole, una emozione artistica opposta di agitata inquietudine che l'ondulazione del verso rende ineguagliabilmente.

* * *

Si è ancora detto che una notevole parte delle coincidenze notate tra il Libro della Scala e la poesia di Dante possono essere spiegate attraverso altre fonti, e perciò resta escluso che esse indichino una relazione qualsiasi tra l'arabo-spagnolo e la Commedia. Ora è ben possibile, ed in parecchi casi è sicuro che con la coincidenza tra la Scala e la Commedia concorrano coincidenze con fonti bibliche o classiche. Ma questo non vuol dire che Dante od un poeta od un artista qualsiasi non possa avere ispirazione da più fonti confluenti e non possa, cioè, riunire in una sola emozione — e quindi in un'unica espressione artistica— impressioni destategli da punti diversi. Anzi avviene alcuna volta che in queste apparenti concorrenze il dato che ci sembra storicamente originario sia invece quello che meno ha travagliato la fantasia del poeta, e la ispirazione immediata gli sia invece venuta da quel che noi storicamente penseremmo un dato derivato.

Vi citerò, in due parole, un esempio che mi sembra tipico, togliendolo dall'«Orlando Innamorato» del Boiardo. Nel canto XXI e XXII della prima parte dell'Orlando Innamorato si legge l'episodio di Ordauro e Folderico conte di Altamura. Il racconto contiene la storia delle due torri collegate da un corridoio segreto, attraverso il quale la bella amante di Ordauro passa alcune ore in casa del suo amico e poi ritorna nell'abitazione dove

incontra il marito. È l'antico espediente che troviamo già nel «Miles Gloriosus» di Plauto. Non è dubbio che un umanista come Matteo Maria Boiardo conosceva Plauto. Eppure l'episodio dell' «Orlando Innamorato» non deriva dal vecchio Plauto, ma ha una immediata origine in un racconto orientale che, entrato a far parte del «Libro del Sendebar», era stato tradotto in Spagna dall'Infante Don Fadrique, nel 1253, nel suo «Libro de los engaños e los asayamientos de las mugeres» ed ebbe larghissima popolarità nella novella occidentale del Medio Evo, mentre dall'altra parte in Oriente venne incluso nelle «Mille ed Una notte». Così un poeta umanista del Rinascimento va ricollegato non con Plauto, come sarebbe facile credere a prima vista, ma con un racconto arabo, in apparenza più lontano da lui.

* * *

Fatta così la sua parte all'indagine estetica, passiamo ad alcune considerazioni storiche, conclusive. Infatti, in verità, il problema va esaminato non tanto in questa guerriglia di particolari paragoni e paralleli, ma in un insieme molto più vasto: voglio dire, entro la storia dell'unità della cultura mediterranea, unità che nel Medio Evo, più che mai, si afferma con quelli scambi tra Oriente ed Occidente, i quali dalle recenti ricerche si appalesano estesi a tutti i rami della conoscenza.

E così anche nel campo, per tanti motivi, delicato della escatologia [1], delle credenze circa la vita ultra-terrena, ho dato, se

[1] Si intende che, come ho già detto, qui tratto esclusivamente della questione storica della escatologia musulmana nei confronti della Commedia, e non espressamente di influssi che in altri campi possano esser giunti a Dante dal mondo culturale arabo. Tuttavia mi pare utile attirare l'attenzione degli studiosi su questo piccolo problema, se non erro, non ancora segnalato. Il primo verso della Commedia

Nel mezzo del cammin di nostra vita

può non andar disgiunto da un passo di Ristoro d'Arezzo (che scriveva la sua «Composizione del Mondo» nel 1282): «Io termine di crescere in beltà ed in vi-

non erro, per il primo, nel mio libro ampia documentazione dell'avidità con la quale in Occidente si sono ricercate ed accolte notizie delle tradizioni musulmane sul destino dell'anima umana nell'oltre tomba. Vediamo come queste notizie venivano ampiamente e sollecitamente ritrasmesse e tradotte nelle varie lingue dell'Occidente, dal latino al castigliano, al francese, al provenzale, al catalano, all'italiano: avidità, ripeto, assai conforme ai principii della civiltà medievale ed alle preoccupazioni umane e spirituali del Cristianesimo unificatore dell'Occidente.

Riconosciamo in questo vasto complesso, molto più vasto di quanto non si credesse prima, vari filoni o, se si vuole, varie tendenze:

Una per così dire, più limitata, che attinge indirettamente (o direttamente) al Corano e segue la interpretazione letterale

gore si è 35 anni; ed adunque conviene che altrettanto tempo si metta ad invecchiare ed andare a neente: e ciò è provato per Averroès», passo che riporterebbe al filosofo di Cordoba il «mezzo» della vita a 35 anni. Comunque in Ristoro, pure, questa sembra citazione indiretta, che in realtà gli deriva da S. Alberto Magno (*Liber de Aetate sive de Juventute et Senectute* in *Opera Omnia*, ed. Borgnet, vol. IX, Parigi 1890, p. 310); ma il brano di Ristoro è tipico del gusto allora sentito delle citazioni dei filosofi arabi.

Così anche caratteristico è un passo del *Dottrinale* di Jacopo Alighieri (che scriveva circa il 1341), a proposito — questa volta — di astrologia:

Ma più è da dolersi
che ce ne ha prose e versi
et libri et gran doctori
pien di cotali errori
come Alcindo et Teabi,
Almansorre et Abi
Ermete e Albumasare;
et Tolomeo mi pare
che in alcun suo colloquio
tocchi nel Centiloquio;
Messaalla et Zaello
et simile drappello.

(*Il Dottrinale di Jacopo Alighieri*, ed. G. Crocioni, Città di Castello 1895, p. 231). In questo passo al-Kindī, Ṯābit ibn Qurrah, al-Manṣūr, Abū Maʿšar, Māšāllāh, Sahl ibn Bišr si susseguono nei versi del figlio di Dante.

dei gaudii del Paradiso e delle pene infernali, quali risultano per i Musulmani dal loro libro sacro [1].

Una seconda tendenza, certo più elaborata e meglio informata, che segue invece la Visione di Maometto e quindi è rappresentata prima da parziali tradizioni e poi, dal tempo di Alfonso il Savio in poi, dal Libro della Scala nelle sue varie traduzioni e riassunti.

Una terza tendenza, che si inizia appunto nel Duecento con Guglielmo di Alvernia (nel «De Legibus»), con i grandi Catalani (Ramón Martí, Raimondo Lullo) e con la scuola di Oxford (Tomaso di York, Ruggero Bacone), che, contrapponendo la filosofia di Avicenna alla stretta ortodossia musulmana, attribuisce alle tradizioni islamiche sui gaudii paradisiaci e le pene infernali un valore puramente allegorico. Ma questa interpretazione ritenuta avicenniana venne poi condannata, nelle conseguenze che se ne volevano trarre nelle dispute teologiche entro il Cristianesimo, nel famoso decreto di Stefano Templier, Vescovo di Parigi, del 1277; sì che più tardi, alla fine del

[1] Alle testimonianze, già da me raccolte (nella mia edizione del Libro della Scala) di questa tendenza, desidero ora qui aggiungere due altre. Una si trova in un testo provenzale frammentario, ritenuto di provenienza dal Quercy e di scrittura dugentesca (G. Contini, *Un frammento provenzale su Maometto*, in «Rendiconti R. Accademia Lincei» sc. mor., 1937, pp. 313, 316): «e promes lor que en Paradis aurion paria de femnas e manjarion mathega e mel e beurion vi et aiga e laih e que aurian bels palaitz d'avor e d'argent e de peiras presiozas e que aurio aitals vestimens cum se volrion; e motas d'autras benanansas lor promes per so que en lhui crezesson». La seconda è in un paso del *Sogno* dello scrittore catalano Bernardo Metge, che scriveva nel 1398. « —Vós me prestás algunes vegades l'Alcorà, e estudié-lo bé e diligentment.

— E doncs — dix ell — què te'n par?

— Tot mal — digiu jo — car innumerables errors e bestialitats hi ha.

— Hoc, mas expressament hi ès contengut — dix ell — que los moros de Déu, apres llur mort, iran en Paradis, en lo qual trobaran rius d'aiga clara e neta, e de llet, la sabor de la qual no es mudarà, e de vi fort delitable als bevents e de mel colada. E en altre lloc del dit Alcorà, on és descrit Paradis, es contengut que aqui haurà fonts, fruits, mullers, tapits de seda, e moltes poncelles, amb les quals lor moros de Déu jauran: e aprés que les hauran desponcelladas elles cobraran llur virginitat» (Bernart Metge, *Lo Sommi*, ed. A. Villanova Andreu, Barcellona 1946, pp. 28-29).

Duecento, Richard of Middleton confutava l'interpretazione avicenniana nel suo insegnamento filosofico.

E'quindi possibile che, in tanto affluire di notizie sull'escatologia musulmana in varietà di gradi culturali ed in tanto discutere e disputarne, il solo Dante sia rimasto fuori di queste correnti culturali dell'epoca sua?

E qui, per concludere, ricorderò anche la recente scoperta del «Viaggio dell'Anima», un opuscolo latino di essenziale importanza storica, che — ispirandosi, come sembra, alla filosofia avicenniana — descriveva l'itinerario dell'anima umana verso la salvazione, attraverso i vari cieli e le varie «miseriae» infernali. Questo opuscolo, contenuto in un manoscritto della fine del secolo XII, la cui origine è ora adesso accertata essere nello studio di Bologna, che era uno dei centri di diffusione dell'Avicennismo nell'Europa medievale, è già una visione puramente filosofica di un viaggio nei regni oltre-tomba verso il Supremo Bene. E le sue connessioni con il mondo culturale arabo non sono dubbie.

Ed ho finito. Ho finito così questo riassunto, che è stato necessariamente breve: forse, dirò, troppo lungo per voi, ma breve in relazione alla complessità della questione di uno dei problemi più delicati delle relazioni tra Oriente ed Occidente nel campo degli studi. E sono molto lieto in modo particolare di averlo potuto fare qui in Firenze, patria di Dante, e sotto la Presidenza del più illustre arabista e islamista spagnolo, che rappresenta gloriosamente la continuazione di quella scuola di Don Miguel Asín Palacios dove la trattazione di questo problema ha avuto inizio.

ENRICO CERULLI.

EL DICCIONARIO ESPAÑOL-LATINO-ARÁBIGO DEL P. CAÑES

Los estudios orientales, y señaladamente los arábigos, recibieron un vigoroso impulso en la España del siglo XVIII, y hoy podemos apreciar sus frutos en un buen número de obras que entonces fueron publicadas. Por la seriedad científica con que éstas se acometieron, y la soberbia impresión de que en casi todas ellas se hizo gala, constituyen un acabado modelo y un justificado orgullo de las actividades académicas hispanas.

El *Diccionario* del P. Cañes, que vamos a comentar brevemente, es una de las más destacadas piezas entre aquellas producciones. Salió a luz en Madrid el año 1787 de la imprenta de don Antonio Sancha, con una portada que reza así:

«*Diccionario Español-Latino-Arábigo* en que, siguiendo el diccionario abreviado de la Academia, se ponen las correspondencias latinas y árabes, para facilitar el estudio de la lengua arábiga a los misioneros, y a los que viajaren o contratan en África y Levante. Compuesto por el P. Fr. Francisco Cañes, Religioso Francisco-Descalzo de la Provincia de S. Juan Bautista, su ex-Definidor, Misionero y Lector que fué de Árabe en el Colegio de Damasco, Individuo de la Academia de la Historia. Dedicado al Rey Nuestro Señor.»

Consta de tres volúmenes infolio, lujosamente impresos, con letra pulcra y amplísimos márgenes. Para prepararnos a su debida utilización, se nos ofrecen en principio — tras la obligada Dedicatoria a S. M. el Rey —, un breve Prólogo del Autor y un interesante «Discurso Preliminar sobre la utilidad de la Lengua Árabe», escrito por el Conde de Campomanes.

El P. Fr. Francisco Cañes, cuyos títulos aparecen especificados en la portada transcrita arriba, fué uno de los muchos franciscanos españoles que, en el siglo XVIII, pasaron a las misiones de Tierra Santa. Allí residió durante dieciséis años, sobre todo en Jerusalén y Damasco, donde, además de atender a su cometido religioso, se aplicó con gran celo al ejercicio y uso de la lengua árabe. A su vuelta a España, publicó — por orden de S. M. Carlos III, y a consulta de su Real Cámara — una *Gramática Árabe* (año 1776); más tarde compuso este *Diccionario Español-Latino-Arábigo* que, antes de salir al público, aún sufrió la revisión de Casiri, «para asegurar el acierto y que el diccionario recibiese toda la perfección que merece».

Tal como se desprende de su título, el libro se ha organizado colocando, primero, el vocablo español, después el latino y, por último, el árabe.

El árabe hablado.

Para la confección de su obra, el P. Cañes tuvo presentes todos los diccionarios árabes de mejor nota publicados hasta sus días. Ahora bien, como el objeto perseguido era de carácter eminentemente práctico — según aparece claramente expreso al frente —, dió también entrada en ella a muchísimas expresiones y palabras de *uso común* de la lengua hablada, giros idiomáticos que él conocía bien después de su dilatada estancia en Siria y Palestina. El Conde de Campomanes, en su «Discurso Preliminar», recalca con insistencia que es precisamente esa lengua corriente y usual la que «se busca en el presente diccionario, con el fin de facilitar a los españoles el tráfico y comunicación en las regiones en que se habla la lengua árabe». Este matiz utilitario se explica perfectamente por las circunstancias políticas de la época, que eran muy propicias para el comercio con los puertos de Levante y del África Mediterránea, merced a la paz ajustada por Carlos III con la Puerta Otomana, Regencias de África y Reino de Marruecos.

No hay que esforzarse mucho en ponderar el subido inte-

rés que tienen, para los estudios filológicos, los abundantes vulgarismos que, de acuerdo con ese criterio, fueron recogidos en este libro. Si en un estudio minucioso se extrajeran todos ellos, nos vendrían a dar, en buena parte, el estado del árabe coloquial de Siria y Palestina en el siglo XVIII, es decir, en una época en que aún no se habían organizado sistemáticamente los estudios científicos de las hablas populares, y para la cual, como es consiguiente, no poseeremos hoy sobra de datos.

Con objeto de dar alguna idea de la importancia que el diccionario tiene en este aspecto, y sin pretender hacer un estudio apurado, vamos a exponer ciertas características de ese árabe coloquial, tal como resultan de la lectura atenta de la obra, y teniendo en cuenta que sólo podemos apreciarlas en la medida que es capaz de reflejar la grafía árabe.

Faltas de concordancia. — Saltan éstas a la vista frecuentemente en el texto, tanto de verbo con sujeto, como de complemento directo. Tampoco es rara la caída de las preposiciones características del régimen de determinados verbos. Todo ello puede explicarse por el natural desgaste popular (si es que no se trata de inadvertencias del redactor).

Pérdida de la «nūnación» en el plural del futuro. — Dialectalismo muy frecuente, y que se encuentra también a lo largo de todo el texto.

Verbos sordos tratados en la flexión como defectivos. — Ej.:

Desde mi adolescencia me agradó mucho el estudio de la filosofía.	من شبوبيّتي حبّيتُ كثيراً درس علم الفلسفة
Hallé a Pedro perdido en el campo y le encaminé o enseñé por donde había de ir.	وجدت بطرس ضالاً في الحقل ودلّيته على الطريق المستقيم

Agrupación de جاء *más* ب *para formar el verbo* جاب *traer:*

¿Quántos panes has traído? Ducientos. | كم رغيف خبز جيبتَ ؟ مائتين

Contracciones: فاين, ¿Dónde?, etc.

Todas estas peculiaridades son comunes a diversos dialectos árabes. Pero al lado de ellas encontramos otras de distinto tipo, consistentes en cambios fonéticos, supresiones y permutas de consonantes cuyos puntos de articulación son próximos, en general:

ت por ث

Gordo, lo que excede de la corpulencia. تخين [por ثخين]

Cabrillas, las siete estrellas que están juntas en el signo de Tauro. | الثريات [por التريات]

ث por ت

Dátil, el fruto de la palma: ثمر [por تمر]

Doncel, hombre que no conoció mujer y se mantiene virgen. بثول [por بتول]

Coronación. تثويج [por تتويج]

ط por د

El que azota: جلّاط [por جلّاد]

Azotado: مجلوط [por مجلود]

Fluctuación de ز y ص

Cermeña, especie de pera muy olorosa y suave al gusto. انجاز سكري

Pera gorda. انجاصة كبيرة

Fluctuación de س y ص

Algez, nombre arábigo de *al* y *chebs*, que significa yeso. جبس y جبص

Permuta de ز y ج

Casado. مجوز [por مزوج]

Crisopacio, piedra preciosa de color entre verde y morado. | جبرجد [por زبرجد]

Conversión de أ en و

Dilatar, diferir, retardar la execución de alguna cosa: وخّر [por أخّر]

Conversión de أ en ي

Cautiverio o cautividad: يُسر [por أسر]
Cautivo: يسير يسراء [por أسير]

Supresión de أ inicial

Cola, la del carnero que se cría en Asia. لية [por ألية]

Fatha por kasra con ع: عَنْد (muy frecuente en el texto).

Consignadas estas anomalías fonéticas, todavía nos ayuda el P. Cañes a particularizar y precisar más el estado del lenguaje sirio-palestino en su época, por haber incluído en la obra innumerables vocablos del idioma usual, que en vano buscaremos en los diccionarios del árabe erudito. Véanse algunos:

Ostra, pescadillo que se cría entre dos conchas: باطلينس
Mirar clavando los ojos en alguno o alguna cosa: بحلق

Maltratar, ajar, deslucir o echar a perder alguna cosa: جعلك

Orzuelo, granillo que sale en el párpado del ojo: جاجل جلاجل

Moco verde: جلطة

Caballerizo, el que tiene a su cargo el gobierno y cuidado de la caballeriza y sus dependientes: ميراخور

Valgan estos ejemplos por todos los numerosos que existen y que, naturalmente, no es de razón traer aquí. Algunos, como se ve, son términos árabes con acepción vulgar. Otros son extranjerismos. Esas son las causas de que no los encontremos en los diccionarios del árabe tradicional o clásico. Ahora bien, el hecho de que el P. Cañes los haya recogido nos demuestra que, tanto a unos como a otros, el pueblo los tenía por suyos y los había incorporado a su habla usual. Hoy podemos comprobar esto muy fácilmente porque disponemos de un valioso repertorio de voces populares sirias (*Dictionnaire Arabe-Français. Dialectes de Syrie: Alep, Damas, Liban, Jerusalem,* Paris 1935-1954), compuesto por A. Barthélemy, obra concienzudamente acabada tras largos años de trabajo, y en la que, como era de esperar, sí encontramos los vocablos citados en el párrafo anterior, y con las mismas acepciones. En el siglo XVIII, pues, ya existían. Hoy sobreviven. Pero para que se vea hasta qué punto llega la utilidad del libro de Cañes en este aspecto, sépase que en él se encuentran otras muchas expresiones que no aparecen siquiera en el mencionado *Dictionnaire* de Barthélemy que, repetimos, está dedicado exclusivamente a los dialectos sirios. Véanse, por vía de ejemplo, los siguientes:

Arrullar, hablando de las palomas y tórtolas, es enamorar el macho a la hembra con una especie de canto: برجم الحمام أو الثراغل

Gorgear el niño, querer empezar a hablar y formar la voz en la garganta: برقم الطفل

Hacer la mueca: برنش

Oropel, lámina de latón muy batida y adelgazada, que queda como un papel: برهجان

Mojar en la salsa: بسّ في الصحناء

Hablar a uno al oído: بسبس

Manta, cubierta o frazada de lana que se pone en la cama: بلنسة

Erizarse de frío: تشّ الجسد من شدّة البرد

Muermo, enfermedad que da a las bestias y les causa tos y falta de respiración: جُعام

Martillo pequeño: جكوجة

Melindrear, hacer melindres: تجكجك

Vocabulario religioso cristiano.

No acaba ahí el gran provecho que, desde el punto de vista de la extensión léxica, nos proporciona este diccionario. Porque no solamente iba dirigido a los mercaderes que necesitaban comerciar con los países de habla árabe, sino que además, y aun antes que a ellos, como campea bajo el título de la obra, iba también encaminado a «facilitar el estudio de la lengua arábiga a los misioneros».

Mucho habría que hablar de los vocabularios compuestos por los misioneros españoles a lo largo de los siglos XVII y XVIII, con un tesón digno del mayor encomio; vocabularios que sin duda el P. Cañes conoció y aprovechó en su libro, y muchos de los cuales existen todavía en los fondos árabes de nuestras bibliotecas. Limitándonos ahora a nuestro tema concreto, hay que advertir que nuestro *Diccionario* nos suministra asimismo numerosas expresiones de matiz religioso cristiano que tampoco encontramos en los diccionarios árabes, compuestos por musulmanes y dirigidos, en principio, a musulmanes. Hay algunos modernos, tales como los publicados por los Padres Jesuítas de Beyrut, que, naturalmente, recogen conceptos de este tipo, pero no con la enorme profusión con que los hallamos en nuestro Cañes. En éste, efectivamente, aparecen toda suerte de términos, referentes al cuerpo de la Iglesia, a la indumentaria

sacerdotal, prácticas religiosas, conceptos teológicos o dogmáticos, mandamientos y sacramentos, citas evangélicas y pasajes bíblicos. Puede comprobarse esta variedad por los siguientes, que extractamos:

Hacer la señal de la Cruz: Signarse. صلّب على وجهه

Bendición de la mesa. Aquí pongo la que comúnmente dan los christianos en el Asia antes de comer. *O Christe Deus! benedic cibum et potum servorum tuorum, tu qui Benedictus es, et gloriosus in aeternum.* أيّها المسيح الإله بارك

مأكل وشرب عبيدك أنت المبارك وممجد إلى الأبد أمين

Iglesia militante: الكنيسة المجاهدة

Dominaciones, sexto coro de los espíritus angélicos y tercero de la segunda gerarquía. الأرباب

Domingo de la S.S. Trinidad: أحد عيد الثالوث الأقدس

No desees o codicies los bienes ajenos: لا تشتهي مقتنى غيرك

Dar la Extrema-Unción: مسح المريض بالزيت المقدّس

Caballete, el potro en que atormentaban a los mártyres. مزوار

Bendecid a los que os persiguen y no les maldigáis:

باركوا على المضطهدين لكم ولا تلعنوهم

Descendieron el cuerpo de Jesús de la cruz y lo pusieron en el sepulcro:

أنزلوا جسد يسوع من على الخشبة ووضعوه في جدث

En el primer concilio general Niceno, que se celebró el año 325, en tiempo de San Sylvestre Papa y del emperador Constantino, fué condenada la heregía de Arrio, el qual afirmaba que el Verbo divino era criatura, y se decretó en aquel célebre concilio que el eterno Hijo era consubstancial con el Eterno Padre, como reza la Santa Iglesia en el Credo de la Misa: *Genitum non factum, consubstantialem Patri.* مولود غير مخلوق مساوي للأب في الجوهر

Y aun a veces se atreve a discutir alguna autorizada traduc-

ción bíblica, como ocurre, por ejemplo, bajo el artículo *Cataratas:*

En la Biblia Sagrada que vertida en lengua arábiga se imprimió en Roma en el año 1671, por orden de la S. Congregación de Propaganda Fide, he hallado que vertido en arábigo el texto dice así: ميازيب السماء انفجرت que vale: *las canales del cielo se reventaron o rompieron.* En la Poliglota de Walton, vertido en arábigo el sobredicho texto dice así: روازن السماء تفتحت y vale: *las claraboyas del cielo o ventanas del cielo se abrieron.* Una y otra versión es metafórica, pues en el cielo no hay canales ni claraboyas, y así ambas versiones quieren decir: que de las nubes cargadas de agua se desprendió una lluvia tan copiosa que inundó la tierra; y así es lo mismo decir abrirse las cataratas del cielo que llover copiosamente, o como vulgarmente se dice, caer un diluvio de agua: صار مطر غزير أو طوفان

Digamos también que, en contraste con esa riqueza de léxico alusivo a la religión cristiana, encontramos una gran pobreza de términos relativos a la religión musulmana, pero ello está motivado porque tales términos no tenían su equivalencia en el idioma castellano, es decir, en el Diccionario de la Academia de la Lengua, que fué en el que se basó nuestro fraile para componer su obra, según él mismo declara, y nosotros especificaremos más adelante.

El árabe culto.

Hemos tratado de dar, en líneas anteriores, una idea de la importancia que tienen las expresiones del árabe coloquial contenidas en el *Diccionario.* Pero esa preocupación del autor por el árabe hablado no quiere decir que haya excluído al árabe culto. Ni resta, en modo alguno, valor a la obra como instrumento para la inteligencia del árabe literario.

Se nos advierte en el «Discurso Preliminar» que «no es su objeto recopilar las palabras antiquadas de la lengua árabe». Y nos da sus razones: «Esta diligencia incumbe al que formase un diccionario *arábigo-español,* que empezando por las palabras árabes abrace la lengua corriente y la escrita o erudita».

Aparte la dificultad de ofrecer una diferenciación neta entre la lengua corriente y la lengua erudita, tal como podía entenderse en el siglo XVIII, en una obra voluminosa como ésta, en la que se nos quiere dar una impresión global del idioma árabe, compuesta por un hombre de formación erudita como el P. Cañes — individuo de la Academia de la Historia —, no podían quedar desatendidos ninguno de los dos extremos. Efectivamente, se nos dice también que «se ha procurado poner la mayor diligencia en escoger las voces más bien recibidas y que merecen preferencia en el uso de las personas eruditas». Y además que el diccionario se compuso «ayudándose de la lectura y manejo de las mejores obras».

Cita las principales de estas obras en que se basó o le ayudaron; fueron, desde luego, los diccionarios árabes indígenas, y después los compuestos por orientalistas europeos, desde el *Vocabulista* de Fr. Pedro de Alcalá (1506), pasando por el *Lexicon* de Raphelengio (1613), el *Thesaurus* de Giggeo (1632), la *Fabrica* de Germano de Silesia (1639), el *Lexicon* de Golio (1653), el *Thesaurus* de Meninski (1680), hasta el *Lexicon linguae arabicae in Coranum, Hiririum, et vitam Timuri* (1784), instrumentos, casi todos ellos, excelentes para conocer y reflejar el árabe clásico, como de hecho queda reflejado en la obra.

También fué puesto a contribución en ella el *Diccionario* manuscrito concluído por los misioneros de Tierra Santa y perfeccionado por Fr. Bernardino González, que fué objeto de un estudio especial por parte de nuestro maestro Asín Palacios (vid. *Obras Escogidas*, II y III, pp. 15 ss.).

Arabismos.

Aquella inclinación erudita del P. Cañes se nos muestra patente en el grandísimo celo que puso en juego para puntualizar los arabismos de nuestra lengua castellana. En el texto los señala con un asterisco, y trata de explicar, con una afición arrebatada, su etimología árabe.

Conoce los elencos de arabismos que se habían compuesto hasta su tiempo, entre otros, el de Bernardo Aldrete, los escritos del P. Guadix, o el *Tesoro* de Covarrubias, todos los cuales utiliza y, a veces, rebate.

En el siglo XVIII, obvio es recordarlo, no habían alcanzado las ciencias filológicas el desarrollo a que hoy asistimos, ni se conocían con rigor los fenómenos fonéticos determinados en el paso de las voces árabes a nuestros dialectos romances. Por eso no es extraño que nuestro buen Cañes falle en no pocas ocasiones, cuando intenta establecer las etimologías. Arrastrado por su visión culta del árabe histórico, no ve o, por lo menos, no alude a la mecánica de la pronunciación popular o dialectal, concretamente de la dialectal hispanoárabe, de donde arrancan directamente los arabismos del castellano. El prurito de querer explicar letra por letra la ascendencia de los vocablos, puede llevarle a conclusiones erróneas. El lector se hará idea de esto, a la vista de la discusión que entabla, por ejemplo, bajo el nombre

Guadalabiar, río que corre junto a los muros de la ciudad de Valencia, y al que antiguamente se llamó Turia. Tamarid dice que significa río blanco, o por la claridad de sus aguas o porque corre por arenas blancas. Yo respeto su interpretación y digo que si en lugar de la *r* final me pone *d* diciendo *Uada al-abiad*, es verdad que significa río blanco; pero si me lo dexa con la *r* final, que es como lo hallamos escrito, diciendo *Uada al-abiar*, entonces significa río de los pozos, pues en la lengua arábiga, *abiad* significa blanco, y *abiar*, pozos.

Y puesto a interpretar otras voces mal conocidas en su tiempo, en que aún no habían podido ponerse a contribución muchos textos históricos que hoy tenemos a mano, nos da ascendencias equivocadas, como, v. gr. جبل طرف *(Monte de la punta)* para Gibraltar, y جبل الفنار *(Monte del fanal)* para Gibralfaro.

Otros arabismos se le escapan, aun teniendo apareados el nombre castellano y el nombre árabe de que aquél procede, que es precisamente el que Cañes da como equivalente, pero sin ver la relación que los liga, a causa de las desfiguraciones fonéticas sufridas. Tal ocurre con *acetre* (سطل), *bezoar* (بازدهر), *julepe* (جلاب), etc.

Otras veces ignora el origen árabe de algunos vocablos castellanos, auténticos arabismos que pasan ante su vista sin que, al parecer, sospeche su naturaleza, dándonos un equivalente distinto al que hubiera exigido su etimología. Véanse, como muestra a este propósito, *aceña* (طاحون), *achaque* (ضعفة ، تشويش), *marras* (في ذلك الزمان), etc. Claro está que aquí interviene el peso de la lengua hablada, que es la que proporciona la fiel equivalencia actualizada en su época.

Vemos pues que, en este campo, el P. Cañes yerra. No siempre, es verdad, porque los aciertos y las interpretaciones rectas son más abundantes que los fallos. Pero de todas maneras, es conveniente hacerlo constar aquí para señalar la precaución con que hay que recibir los artículos de este tipo, registrados en el *Diccionario*. A pesar de todo, son lunares que no restan brillo al nombre de nuestro benemérito franciscano. Hoy, a dos siglos de distancia, muchos de aquellos errores han sido superados. En su tiempo, se tenía apenas noción del instrumental filológico, histórico, científico y literario de que hoy podemos disponer, circunstancia que hace mucho más meritorio su empeño.

Limitación.

Para la composición de su obra, el P. Cañes tomó como punto de partida el diccionario abreviado de la Academia Española. Siguiendo el orden y las definiciones en él establecidas, fué dando a los vocablos castellanos, uno por uno, sus correspondientes equivalencias en los idiomas latino y arábigo.

De aquí se sigue que el caudal de las voces árabes registradas en la obra tiene que ser, forzosamente, limitado, porque evidentemente, no habrán podido ser recogidas en ella muchísimas expresiones propias de la inmensa lexicografía árabe que no tienen equivalentes en castellano. Ya se nos advierte que, a causa del método seguido en su confección, faltan, entre otros, los nombres de empleos civiles, militares y religiosos, que carecen de correspondencia en las dos lenguas por la diversidad de costumbres, gobierno y religión de los musulmanes.

Pero el autor se esforzó en dar a su libro una mayor extensión de la que, en principio, podía hacer esperar su método, ya que introdujo en él muchas «frases, locuciones y partículas adverbiales... porque, sin ellas, aunque se conozcan las reglas gramaticales de la lengua árabe y el significado de sus palabras, no se podrían éstas unir ordenadamente para explicar lo que se desea dar a entender». Esto es querer proporcionar mayor utilidad y vivacidad a la letra del *Diccionario*. Por ello recoge también muchos adagios y refranes de la lengua castellana, y, al verterlos en árabe, se dan a conocer otros modos equivalentes de explicarse.

Quizá este criterio de emplear equivalencias variadas es el que mueve en ocasiones al P. Cañes a emplear largas perífrasis para trasladar voces que podrían reducirse a una sola palabra. Véanse las siguientes como muestra:

Conquistador. الذي يحارب ويأخذ المدن بقوّة سلاحه ويستعبد أهلها تحت طاعته

Nevera, el sitio en que se guarda o conserva la nieve. الموضع الذي يضع فيه الثلج في الشتاء ليحفظوه للصيف

Orear el quarto o la habitación. فتح باب أو شباك المربعة ليدخل الهواء

Perífrasis que, efectivamente, nos chocan y que contrastan con otros términos para los que se nos dan tres, cuatro, cinco o más sinónimos árabes. Así, por ejemplo, para el vocablo *Despedazar* encontramos كدم ، كسح ، قدّ ، نهش que nos reflejan la diligencia del autor para enriquecer el léxico y multiplicar las maneras de expresarse.

Agrupaciones ideológicas.

Queda pues sentado que, aun dentro de la limitación forzosa impuesta por su factura *(Español-Latino-Árabe)*, nuestro diccionario tiene una riqueza léxica que lo hace extraordinaria-

mente valioso para quien quiera consultarlo. Riqueza conseguida, recordamos, por el acopio de giros o frases especiales, vocablos referentes a la religión cristiana, vulgarismos y voces con acepciones nuevas que no se encuentran en otros diccionarios.

Aún hay que añadir a todo esto, los conjuntos ideológicos que nos ofrece frecuentemente el libro cuando agrupa, bajo determinados artículos, cantidades respetables de sinónimos o expresiones de matiz próximo, en las que se precisa y aquilata el significado de las palabras. Don Miguel Asín Palacios, en su estudio sobre el «Intérprete Arábigo» de Fr. Bernardino González — precedente indudable del *Diccionario* de Cañes, al que hemos aludido líneas arriba —, destaca los extraordinarios servicios que puede reportarnos el hecho de exponer en grupo los distintos matices que se dan en el uso de un mismo vocablo. Y nos ofrece, como testimonio, las diversas variaciones que Fr. Bernardino recoge bajo el término *cantar*. Nosotros vamos a registrar aquí las que, a su vez, nos brinda el P. Cañes, al objeto de que puedan compararse con aquéllas:

Cantar, hacer modulaciones armoniosas con la voz. غنّى

Cantar en música. غنّى بالموسيقى

Cantar con instrumento. غنّى وضرب بالقيثار

Cantar melosa y agradablemente. نغّم ، رنّم

Cantar comenzando el canto, dando el tono لحّن ، ابتدى بالترتيل وباللحن

Cantar siguiendo al que empezó. تبع المرتّل باللحن

Cantar a coros. طرّح ، رتّل في الخرص

Cantar muy baxo y entre dientes. دندن

Cantar al niño quando le mecen para que se duerma. حدى الطفل لينام

Cantar misa con música. رتّل القداس بالموسيقاء

Cantar los paxarillos. ناغى الطيور

Cantar, alternar entre sí el canto las avecillas. غرّد الطيور

Cantar el gallo. صاح الديك

Cantar la gallina. قعقع الدجاجة

Cantar la perdiz. درج الحجلة

Cantar la tórtola. برجم الستيتية أو الترغل أو الحمامة

Cantar la chicharra o cigarra y el grillo. سرسر ، صرصر الزيز أو الصرصور

Cantar la rana. قرق الضفدعة

Cantar el cuerbo. نعق الغراب

Cantar la cigüeña. لقلق البلوجة

Cantar el águila. زعق النسر

Cantar la lechuza. وقّ البومة

Cantar el gorrión. زقزق العصفور

Cantar el halcón o el cernícalo. جقجق السقيرة

Cantar el milano. وحى الشوحة

Cantar el faysán. درج الحجرة

Cantar el murciegalo. زقزق الخفاش

Estos repertorios ideológicos son extraordinariamente interesantes y útiles, sin duda alguna. Pero, a nuestro parecer, aún lo serían más, y más nutridos, los grupos de sinónimos o vocablos *castellanos* de ideas afines que podrían reunirse invirtiendo los términos. Examinando atentamente la obra, se percibe la manera de operar de su autor. No olvidemos que éste partió de los vocablos contenidos en el Diccionario de la Academia Española. Pues bien, el P. Cañes suele utilizar la misma palabra, o la misma raíz árabe, para verter voces castellanas sinónimas o de significado próximo. En la factura original de la obra, estos sinónimos castellanos se encuentran dispersos, en el lugar que naturalmente les corresponde, según el orden del abecedario. Pero si nos tomáramos el trabajo de invertir los términos, veríamos cómo aquellos sinónimos vienen a agruparse debajo de la raíz árabe única que el autor les dió como equivalente. Vamos a permitirnos citar unos cuantos ejemplos para que pueda apreciarse la abundancia de estos sinónimos, teniendo en cuenta que, para

obtenerlos, no hemos llevado a cabo el despojo de la obra completa, sino de sus dos terceras partes, aproximadamente.

بلاء = Desgracia, adversidad, desdicha, infortunio, mala suerte, calamidad. infelicidad, fatalidad (desgracia), suceso adverso o contrario, aflicción, miseria, contrastes (desgracias), tribulación, males, acaecimiento malo.

جسارة ، مجاسرة Atrevimiento, osadía, intrepidez, constancia de ánimo, denuedo, ardimiento, brío, determinación, audacia, valor, desempacho *(audatia)*, avilantez (osadía), arrojo, arresto.

اجتهاد = Diligencia, la actividad, solicitud y cuidado en executar alguna cosa. Desvelo que alguno pone en lo que quiere hacer o lograr. Atención para hacer bien alguna cosa. Esmero, cuydado diligente. Ahinco, diligencia grande. Exactitud. Actividad, prontitud en el obrar. Fervor, calor, aplicación con que se hace alguna cosa. Intensión, eficacia. Oficiosidad, diligencia y aplicación al trabajo. Exacción, puntualidad.

عظّم = Engrandecer. — Encumbrar. — Amplificar, realzar. — Encarecer, exagerar y ponderar las cosas. — Glorificar, reconocer al que es glorioso, confesarle y celebrarle. — Decantar (engrandecer alguna cosa). — Acreditar, poner en crédito o reputación a alguno. — Exagerar una cosa, alabarla y ponerla, como se suele decir, por las nubes. — Acriminar, exagerar o abultar algún delito, culpa o defecto.

افتخر = Alabarse, jactarse o vanagloriarse. — Gloriarse. — Envanecerse. — Fanfarronear. — Blasonar, hacer ostentación de alguna cosa con alabanza propia. — Hacer alarde. — Desvanecerse *(vanè gloriari)*. — Entonarse, *met.* engreírse. — Enlozanarse, ostentar lozanía, presumir de gallardo.

مزح = Decir chistes. — Entretenerse, burlarse, triscar y jugar con acciones o chanzas. — Chufletear, decir chufletas. — Chicolear, decir chicoleos .— Estar de chirinola, estar de fiesta o de buen humor. — V: Burlarse, hacer burlas de uno

por modo de juego. — Hablar de burlas o chanza. — VI: Jugar, burlarse unos de otros. — Chancearse, usar de chanzas. — Chacotear, burlarse, divertirse con bulla, voces y risa. — Bufonearse, burlarse, decir y hacer bufonadas.

Toda esta profusión de sinónimos, agrupados en torno a una raíz árabe, entre los que no faltan incluso acepciones metafóricas, vienen a dar una gran vivacidad a aquélla, limitando, por un lado su significado y extendiéndolo por otro con matices variados que nos explican, en muchas ocasiones, su ulterior evolución semántica. Creemos que esto tiene importancia, pues ayudan, a quien atentamente los examina, a comprender su vigor expresivo y a emplearlo, en su caso, con propiedad.

Mayor viveza de lenguaje consigue aún el P. Cañes cuando utiliza una determinada raíz árabe introducida en frases diversas que, como anteriormente se ha dicho, él se preocupa de recoger, aquí y allá, para facilitar la mejor inteligencia del vocablo. En la traducción de esas frases, y sobre todo en la de ciertos giros especiales, tiene un criterio muy amplio y a la vez muy justo, como puede verse a continuación:

ترك Abandonar, dexar, desamparar una cosa, no hacer caso de ella. — Desechar, deponer, apartar de sí algún pesar, temor o otro afecto del ánimo. — Destituir.

ترك ماله Deshacerse de sus bienes.

ترك الشيء إلى غير وقت Omitir, pasar en silencio alguna cosa o suspender el tratar de ella para otro tiempo.

ترك من عقله الأفكار الرديّة Echar, arrojar, apartar de sí los malos pensamientos.

ترك المنزل Desalojar, dexar el hospedage, morada, sitio o habitación.

ترك الشغل وما اعتنى به Echar a las espaldas, *met.* olvidar algún encargo o negocio.

ترك التزامه Faltar a lo que se debe.

ترك عنه شيئاً Expeler, arrojar, lanzar con violencia de sí una cosa.

ترك الشيء Jubilar, por extensión vale dexar o desechar por inútil alguna cosa.

أترك الكتابة Cesa de escribir.

أنا أترك حقّي Yo cedo de mi derecho.

أقرباءي تركوني Mis parientes me desampararon.

ظهر ظهور Espalda. — Envés. — Costillas (se llaman así también las espaldas).

على الظهر A cuestas, *mod. adv.*

دار ظهره Volver las espaldas.

استلقى على الظهر Estar echado boca arriba.

رمى الحمل عن الظهر Echar la carga de sí.

عريض الظهر Espaldudo, la persona que tiene grandes espaldas.

سلسلة الظهر Espinazo, la trabazón de huesos que tiene el hombre o el bruto en el lomo.

خرز سلسلة الظهر Los huesos o nudos del espinazo.

وجع الظهر Dolor de riñones o piedra.

قطع ظهر أحد Deslomar.

انقطع ظهر أحداً Deslomarse.

وقع على ظهره Dar de costillas, caer de espaldas.

ظهر الزردية Espaldar, armadura de hierro para cubrir la espalda.

ظهر السكين Espalda del cuchillo.

Otras acepciones, castellanísimas siempre, que en vano se buscarían en los demás diccionarios, son los que Cañes adapta a ciertas voces, utilizando partículas negativas o restrictivas

(لا ، قلّة ، غير ، عدم) ante la palabra árabe correspondiente, con lo cual, naturalmente, se logra expresar la falta o contradicción de lo que ésta realmente significa, haciéndole así cobrar, con respecto al léxico castellano, una extensión expresiva mucho mayor. Pongamos solamente dos ejemplos: los vocablos مروة y تمييز.

مروة Civilidad. — Crianza, urbanidad, atención, cortesía. — Cortesanía, agrado. — Comedimiento. — Gentileza, urbanidad y policía. — Miramiento, el respeto y circunspección que se debe guardar en la execución de alguna cosa.

صاحب المروة Atento, cortés, urbano. — Comedido. — Cumplido hombre.

بالمروة Atentamente, con urbanidad o cortesía. — Cortesanamente.

بلا مروة Desatentamente, descortés y groseramente.—Bárbaramente, toscamente. — Inurbanamente, sin modo ni cortesía. — Rústicamente. — Inmodestamente, sin recato ni modestia, con desvergüenza y desahogo.

قليل المروة Descomedido. — Incivil, inurbano, rústico. — Malmirado, descortés.

قلّة المروة Insolencia, descaro, desvergüenza. — Barbaridad, falta de cultura o policía.

تمييز Distinción. — Discernimiento. — Discurso, el uso de la razón. — Caletre, tino o discernimiento.

بتمييز Juiciosamente, con juicio, prudencia, seso y cordura. — Cautamente.

بلا تمييز Desacertadamente, sin la debida reflexión,

con desacierto. — Imprudentemente, con imprudencia, sin reparo. — Ligeramente, sin la debida reflexión. — Alocadamente, sin cordura ni juicio, desbaratadamente. — Inconsideradamente, sin consideración. — A ojos cerrados, *mod. adv.* lo mismo que sin examen. — Indistintamente, sin distinción. — A carga cerrada, *mod. adv. met.* sin reflexión. — A bulto, sin tiento, sin discreción,

بغير تمييز صنعت Neciamente has obrado.

رجل بلا عقل وبلا تمييز Este hombre no tiene pizca de juicio.

تكلّم أو عمل شيئاً بلا تمييز Disparatar, decir o hacer alguna cosa fuera de razón.

لقش بلا تمييز Bachillear, hablar mucho y sin fundamento.

تكلّم بلا أصل وبغير تمييز Hablar al ayre, hablar fuera de propósito o sin fundamento.

تكلّم بغير تمييز Echar por la boca o de la boca, o quanto se viene a la boca, *met.* hablar mucho sin ton y sin reparar en lo que se dice.

تكلّم بغير تمييز Echar a trompa y talega, hablar y decir desatinos y disparates, sin reparar en alguna cosa.

الذي يعمل كلّ شيء بلا تمييز Acelerado, *met.* precipitado, inconsiderado en el obrar.

خائب التمييز Inconsiderado, inadvertido y que obra sin consideración o reflexión.

قليل التمييز Indiscreto, imprudente, inconsiderado, falto de discreción.

قلّة التمييز Indiscreción, falta de discreción y prudencia. — Ligereza, *met.* liviandad, falta de peso en obras y palabras.

عدم التمييز Imprudencia, el dicho o hecho contra el dictamen y reglas de prudencia.

Creemos que con esto basta — y aun quizá sobra — para reflejar la importancia que realmente tiene este instrumento de trabajo. Existe en nuestras bibliotecas y, sin embargo, es poco usado entre nosotros. Habría que utilizarlo más porque, aparte su valor filológico, puesto de relieve en páginas anteriores, viene a ser un precioso complemento a los diccionarios manuales, los cuales nos dan, por lo regular, el *significado primero o general* de la raíz o palabra árabe; y ya hemos visto cómo, trabajando a conciencia este libro, se puede tener una visión más amplia del alcance expresivo del vocablo. Para conseguirla por vías normales, hay que leer mucho árabe. El P. Cañes nos ahorra camino.

Consideración final.

Dice el Conde de Campomanes en su tantas veces citado «Discurso Preliminar» (sección III, p. xx) que entre las ventajas que la impresión de este *Diccionario* puede reportar a la nación, se descubren desde luego tres muy principales:

«La primera, aclarar las etimologías arábigas de la lengua española, sin las dudas y equivocaciones en que han caído muchos de nuestros etimologistas, o por mejor decir, la mayor parte.»

«La segunda, hacer accesible su enseñanza a los españoles que necesitan contratar en el Oriente o en las costas de África, en cuyos países esta lengua es la dominante y general.»

«La tercera, facilitar la inteligencia de los muchos escritores árabes, ya christianos o musulmanes, cuya lectura se hace precisa a nuestros nacionales para comprender una gran parte de la historia literaria de la Nación, que por el largo transcurso de ocho siglos se halla mezclada con la suya.»

Todas estas ventajas eran claras en su siglo. En el nuestro ya no lo son tanto.

Por lo que respecta a la primera de ellas, ya hemos visto la reserva con que hay que acoger las aseveraciones del autor sobre las etimologías árabes. Hoy han evolucionado mucho las ciencias filológicas, se han rectificado errores y se ha ampliado enormemente el ámbito de los arabismos con nuevos y sagaces descubrimientos.

En cuanto a la segunda, hay que confesar que también ha perdido vigencia, en gran parte. Sin hablar de los nuevos métodos de enseñanza de idiomas, que hacen menos fatigosa y más racional la asimilación, hay que tener en cuenta la impresionante reacción de la lengua árabe, experimentada sobre la marcha de la *Nahḍa* o *Renacimiento* que comenzó en el siglo pasado y todavía hoy sigue operante, y a consecuencia de la cual se han adoptado nuevos modos de expresión y se han revalorizado o abandonado otros antiguos.

Pero queda en pie la tercera. Hemos comprobado sus indudables beneficios, como instrumento de trabajo, para la interpretación de los textos árabes. No tanto, claro está, en ésta su forma original, cosa que el mismo Campomanes reconoce. Hay que trabajarlo. Es preciso seleccionar, acrisolar, extraer con tino y propiedad las acepciones de los vocablos, expresadas en purísimo castellano. Y esta última consideración, aunque no hubiera otra, basta para demostrarnos la gran atención que a este diccionario debe conceder el traductor arabista de habla española.

ELÍAS TERÉS.

NOTE SUR L'ESPAGNE MUSULMANE ET AL-ĴĀḤIẒ

Les affirmations de plusieurs orientalistes à propos de l'influence déterminante qu'aurait exercée al-Ĵāḥiẓ dans al-Andalus paraissent mériter, sinon une mise au point, du moins un nouvel examen des faits et des renseignements bien maigres que nous possédons, car il ne semble pas évident que le grand écrivain irakien ait joui dans ce pays du crédit qu'on veut bien lui prêter [1], sur la foi de quelques rapides notations. Théologien mu'tazilite certes, mais avant tout homme de lettres et fondateur, avec quelques autres, de la prose arabe, al-Ĵāḥiẓ devait nécessairement être connu en Espagne — le contraire eût été étonnant — et pouvait même jouer un certain rôle dans l'évolution de la pensée et de la littérature dans ce pays, à condition bien entendu que ses livres y fussent répandus et que sa «manière» y fût prisée.

L'étude le plus détaillée qui, à notre connaissance, ait été consacrée au problème de l'introduction des livres d'al-Ĵāḥiẓ dans al-Andalus, est due au grand islamologue espagnol M. Asín Palacios qui, recherchant les origines de l'école philosophique d'Ibn Masarra, écrit à ce propos une page dont il n'est pas indifférent de rappeler le contenu [2]:

1 Par exemple les auteurs de *The Legacy of Islam*, Oxford 1931, pp. 239, 262, reprennent à leur compte l'idée d'une influence considérable d'al-Ĵāḥiẓ sur l'Espagne musulmane.

2 *Abenmasarra y su escuela*, p. 21. Asín se base en particulier, pour tout ce qui concerne al-Ĵāḥiẓ, sur la notice d'al-Ṣafadī, qui est encore inaccessible.

«Dans le première moitié du IIIe siècle de l'hégire, un médecin et littérateur cordouan, nommé Faraŷ [1], parcourut les écoles de l'Irak, étudiant avec les maîtres les plus célèbres. A cette époque, enseignait à Baṣra un des plus grands littérateurs qu'ait produits l'Islam: le polygraphe al-Ŷāḥiẓ, prince de la prose arabe, historien très érudit et habile polémiste, philosophe et théologien à la fois. Disciple d'al-Naẓẓām, le célèbre fondateur de l'une des branches du muʿtazilisme, al-Ŷāḥiẓ avait à son tour modifié le système rationaliste de son maître, s'inspirant des idées des philosophes grecs naturalistes et le faisant évoluer dans une direction beaucoup plus libérale. Une multitude de muʿtazilites suivaient son nouveau système et dévoraient la centaine de livres dans lesquels al-Ŷāḥiẓ l'avait exposé [2]. Parmi ses œuvres, il y en avait de tout genre: purement littéraires ou historiques, exposé ou apologie de la doctrine muʿtazilite, polémiques contre les autres sectes, livres de critique philosophique, de politique, de théologie, etc. Dans toutes ces œuvres éclate une étonnante érudition; les éléments religieux et philosophiques s'y associent; toutes les branches de la philosophie grecque y sont représentées [3]. Ajoutez à cela un style net, brillant et parfois délicatement ironique, semé de gentillesses, et l'on comprendra l'effet énorme que ces livres devaient produire sur la curiosité ingénue des lecteurs espagnols, lorsque Faraŷ, le médecin cordouan déjà cité, de retour dans sa patrie après avoir étudié avec

[1] Il s'agit de Faraŷ b. Sallām de Cordoue, médecin qui s'intéressait aux *ajbār*, à la poésie et aux belles-lettres; ayant rapporté d'Irak le *Kitāb al-Bayān wa-l-tabyīn* ainsi que certains autres écrits d'al-Ŷāḥiẓ, il eut plusieurs élèves, notamment le nommé Aḥmad b.ʿAbd Allah al-Qurašī; on ignore la date de sa mort (voir Ibn al-Faraḍī, *BAH*, VII, p. 286, biog. nº 1036). Grâce à la complicité et à l'intervention d'al-Ŷāḥiẓ, Faraŷ rapporta aussi des étoffes fabriquées en secret à Bagdad pour l'émir Muḥammad Ier (E. Lévi-Provençal, *Hist. Esp. Mus.*, III, p. 427), ce qui permet de situer son séjour à Bagdad vers 240-250.

[2] Il est certain qu'al-Ŷāḥiẓ eut des élèves, et les hérésiographes en font le chef de l'école des Ŷāḥiẓiyya, mais il se trouve qu'on ignore jusqu'au nom des principaux d'entre eux, et l'affirmation de M. Asín, fondée sur des données traditionnelles, ne doit pas être prise à la lettre. Sur les ouvrages dans lesquels al-Ŷāḥiẓ peut avoir exposé sa doctrine muʿtazilite, voir *Arabica*, 1956 / II.

[3] Cette question doit faire l'objet d'un examen plus approfondi.

al-Ğāḥiẓ, rapporta avec lui plusieurs de ces livres, les divulgua et les expliqua à ses concitoyens.

»A la même époque, ils furent également introduits en Espagne par un littérateur de Bagdad nommé Aḥmad [1], espion et envoyé secret, peut-être dépêché par les Fāṭimides pour propager parmi les Espagnols les idées ésotériques de cette secte. Le fait est qu'à partir de ce moment-là apparaissent des muʿtazilites à Cordoue, par contagion, sans doute, des livres d'al-Ğāḥiẓ. De la bouche des deux introducteurs de ces livres, ils furent étudiés directement par un noble Cordouan, Aḥmad al-Ḥabībī qui appartenait à la tribu du Prophète et descendait en ligne directe du sixième calife umayyade, al-Walīd Ier. D'autres condisciples dont les noms sont inconnus contribuèrent à propager les idées nouvelles».

E. Lévi-Provençal pense lui aussi que le muʿtazilisme se développa à partir du moment où «les œuvres d'al-Ğāḥiẓ, qui fut l'élève du muʿtazilite al-Naẓẓām, commencèrent à être diffusées dans les milieux intellectuels de Cordoue et des autres villes importantes du royaume» [2], mais il énumère aussitôt après les principaux représentants du muʿtazilisme en Espagne et précise que tous ont fait un voyage en Orient, ce qui diminue sensiblement l'importance attribuée au seul al-Ğāḥiẓ.

Au surplus, la liste de ses livres sûrement parvenus en Espagne est bien difficile à établir car, outre le *Kitāb al-Tarbīʿ wa-l-tadwīr* [3] dont nous possédons une attestation accidentelle,

[1] Comme Abū Ğaʿfar Aḥmad b. Muḥammad al-Baġdādī introduisit en Espagne quelques livres d'al-Ğāḥiẓ ainsi que des ouvrages d'Ibn Qutayba étudiés sous la direction du fils de ce dernier, il est probable qu'il est sensiblement postérieur à Farağ. Voir Ibn al-Faraḍī, *BAH*, VII, p. 58, biog. nº 199.

[2] *Hist. Esp. Mus.*, III, p. 480 sqq.; voir aussi Ibn Ḥazm, dans Al-Andalus, 1954, p. 90; Asín, *Abenmasarra*, passim; I. Goldziher, Introd. au *Livre d'Ibn Toumert*, pp. 63-9.

[3] Il est cité dans une anecdote racontée par al-Ḥumaydī et reproduite par Yāqūt (*Iršād*, VI, pp. 74-5 = *Muʿğam al-udabā'*, XVI, pp. 104-6); en voici la traduction:

Le narrateur, un nommé Abū Muḥammad al-Ḥasan b. ʿAmr raconte: «Alors que j'étais en Espagne, on me dit: 'Il y a ici un élève d'Abū ʿUṯmān al-Ğāḥiẓ nommé Abū Jalaf Sallām b. Yazīd'; je m'en fus le trouver et vis un vieillard décrépit. Comme je lui demandais la raison de sa rencontre avec al-Ğāḥiẓ, qui n'était

outre le *Kitāb Ḥubb al-Waṭan* [1] signalé par Ibn Jayr al-Išbīlī, le *Kitāb al-Bujalā'* et quelques *rasā'il* dont Ibn ᶜAbd Rabbih a certainement eu connaissance [2], c'est le *Kitāb al-Bayān wa-l-tabyīn* qui paraît être la seule œuvre d'al-Ǧāḥiẓ à avoir véritablement fait l'objet d'un enseignement dans al-Andalus; d'ailleurs Asín lui-même a la prudence de déclarer que seul cet ouvrage a été sûrement introduit en Espagne [3].

jamais venu en Espagne, il me répondit: 'Un homme, qui était allé à la recherche de la science en Orient, était très considéré par nos émirs parce qu'il avait rencontré Abū ᶜUṯmān; le *Kitāb al-Tarbiᶜ wa-l-tadwīr* nous parvint d'abord et fut très remarqué, puis le *Kitāb al-Bayān wa-l-tabyīn*, et grâce à ces deux livres, l'homme obtint un succès extraordinaire. Je partis alors et me dirigeai sans désemparer vers Bagdad. A mon arrivée, je m'enquis d'al-Ǧāḥiẓ et l'on me dit qu'il était à Sāmarrā; j'y montai aussitôt, mais pour apprendre qu'il était descendu à Baṣra; je m'y rendis donc et demandai son adresse. Après qu'on m'eut indiqué sa demeure, j'y entrai et le trouvai assis au milieu d'une vingtaine de jeunes gens; pas un, sauf lui, n'avait de barbe. Embarrassé, je dis: 'Lequel d'entre vous est Abū 'Uṯmān ?' Il leva la main et l'agita devant mon visage, puis me dit: 'D'où viens-tu ?

— D'Espagne.

— Un pays idiot. Ton nom ?

— Sallām.

— C'est le nom du chien du montreur de singes. Fils de qui ?

— De Yazīd.

— Tu ne pouvais pas ne pas être au monde. Père de qui ?

— De Jalaf.

— C'est la *kunya* du singe de Zubayda. Qu'es-tu venu chercher ?

— La science.

— Repars tout de suite, tu ne réussiras pas.

— Tu n'es pas équitable envers moi, car je suis handicapé par quatre faits: la froideur de ce pays, les longues fatigues, l'inexpérience de la jeunesse et l'embarras du nouveau débarqué.

— Tu vois autour de moi vingt jeunes gens dont aucun n'a de barbe, et moi qui en ai une; cela aurait dû te permettre de me reconnaître !'

Je restai avec lui vingt ans».

Tout cela paraît bien romancé et seule doit être retenue la mention du *Tarbiᶜ* et du *Bayān*.

[1] *Fabrasa*, p. 385; sans doute s'agit-il d'*al-Ḥanīn ilà l-waṭan*, sur l'authenticité duquel des doutes planent d'ailleurs.

[2] Voir *Arabica*, 1956 / II, nos 4, 7, 23, 41, 190. H. Pérès, *Poésie*, p. 19, pense qu'il ne serait «pas impossible de prouver qu'al-Ǧāḥiẓ, avec ses *rasā'il*, a fourni des arguments aux auteurs espagnols».

[3] *Abenmasarra*, p. 134.

On sait que le *Bayān* n'est pas un traité de théologie, et par conséquent, si al-Ğāḥiẓ eut quelque influence, ce peut être surtout dans le domaine de la rhétorique qu'elle s'exerça. Nous ne tarderons pas à voir comment ce *Bayān* a été jugé par Ibn Šuhayd, mais il convient auparavant de ne point oublier qu'al-Ğāḥiẓ est aussi un auteur d'*adab* et qu'il a réuni dans ses divers ouvrages une partie des matériaux qui devaient constituer la base de l'*adab* des siècles postérieurs. Or il est certain que le premier ouvrage d'*adab* d'al-Andalus, le *ʿIqd* d'Ibn ʿAbd Rabbih est redevable à al-Ğāḥiẓ d'une partie non négligeable de son contenu. Mais on sait que ce genre littéraire n'eut pas l'heur de plaire aux Andalous — du moins sous sa forme orientale — parce qu'ils ne tardèrent pas à trouver sur place de quoi alimenter leurs ouvrages, et aussi parce que la littérature andalouse, se développant avec un certain retard par rapport à l'Orient, brûla les étapes; néo-classique en poésie sans avoir été classique — ou si peu —, elle ne connut guère, en prose, l'équivalent de la période où fleurissaient des écrivains comme Ibn al-Muqaffaʿ, al-Ğāḥiẓ ou Ibn Qutayba; l'histoire de la prose commence pour ainsi dire d'emblée, au IVe / Xe siècle et ignore par conséquent les tâtonnements du début. Cela explique amplement que les Andalous soient restés indifférents, pour ne pas dire hostiles, au contenu des ouvrages d'al-Ğāḥiẓ et que son style n'ait pas servi de modèle aux prosateurs, bien vite attirés par la beauté factice de la prose rimée.

Seul le *Bayān* paraît avoir échappé à cette indifférence, pour faire l'objet d'une étude plus centrée, semble-t-il, sur le contenu que sur le style. Ibn Bassām [1] nous a conservé à ce sujet un passage d'Ibn Šuhayd, écrivain dont on ne peut que regretter, à d'autres égards, de ne pas posséder l'œuvre intégrale:

« Al-Ğāḥiẓ dit bien: 'Lorsque nous louons les services d'un précepteur pour enseigner à nos enfants la grammaire et le *garīb*, il se contente de recevoir 20 dirhams par mois; mais si nous louions les services d'un maître de rhétorique chargé de leur enseigner le *bayān*, il ne se satisferait certainement pas de 1.000

[1] *Ḏaḫīra*, I, p. 198; cf. Zaki Mubarak, *Prose*, p. 237.

dirhams', mais il ne s'exprime ainsi qu'après avoir écrit le *Kitāb al-Bayān*. S'il y avait exposé les principes de la vraie pédagogie et décrit les méthodes qui conviennent à un enseignement progressif, il aurait montré comment écrire, comment orner le style, comment parvenir à trouver une bonne entrée en matière et d'élégantes transitions; il aurait exposé la façon de concevoir le début et la fin des périodes, toutes choses qui sont la base du métier, le lieu où sont cachées les clés de la méthode à suivre. Mais il a conservé pour lui cet enseignement, s'est montré avare de ce qu'il possédait, gardant jalousement sa science et le fruit de son intelligence. Sachant que le profit est grand et la reconnaissance rare, il n'a été de quelque utilité, dans tout ce qu'il a exposé sur le *bayān*, qu'aux écrivains qui le possèdent déjà après avoir puisé à ses sources et flairé son parfum. Mais quant à initier un débutant ou instruire un ignorant, pas le moins du monde».

Et c'est encore Ibn Šuhayd, dont Ibn Ḥayyān [1] dit pourtant qu'il est le Ŷāḥiẓ de son temps, qui établit un fort intéressant parallèle entre al-Ŷāḥiẓ et Sahl b. Hārūn, en présence du savant commentateur cordouan du *dīwān* d'al-Mutanabbī, Abū-l-Qāsim Ibn al-Iflīlī [2] dont le rôle dans la transmission et la diffusion du *Bayān* semble avoir été particulièrement déterminant [3]. Voici le passage, qu'il n'est pas inutile de traduire intégralement [4]:

«Comme on parlait un jour de Sahl b. Hārūn et d'al-Ŷāḥiẓ devant Abū-l-Qāsim, ce dernier cita le proverbe populaire: 'Il y a entre eux une aussi grande distance qu'entre les anges et les fils des gardes'. C'était une attaque sévère contre Sahl [5], alors qu'il serait plus convenable de les qualifier tous deux de bons

1 *Op. cit.*, I, p. 162.

2 Né à Cordoue en 352/963, mort en 441/1049; voir R. Blachère, *Motanabbi*, p. 195 sq. et bibliographie citée.

3 Ibn Jayr, dans la *Fahrasa*, p. 326, précise qu'il a étudié le *Bayān* avec deux maîtres dont l'enseignement remonte, par deux voies différentes, à Ibn al-Iflīlī, qui en avait fait une étude personnelle.

4 Ibn Bassām, *Ḏajīra*, I, 207-8; cf. Zaki Mubarak, *Prose*, p. 237 sq.

5 Les œuvres de Sahl b. Hārūn étaient connues en Espagne, ainsi qu'en témoigne, notamment, le *ʿIqd*.

écrivains, avec cette différence cependant que Sahl est un secrétaire de rois, tandis qu'al-Ŷāḥiẓ n'est qu'un secrétaire d'administration. Un examen attentif conduit à la conclusion qu'ils suivent deux méthodes différentes et que tous deux ont du talent dans leur genre. Toutefois, on n'a jamais vu de plus traître envers soi-même qu'al-Ŷāḥiẓ. S'il était, en son temps, le maître de la rhétorique, pourquoi ne s'est-il pas servi de cette qualité pour briguer les honneurs et les fonctions dus à ceux qui connaissent parfaitement le métier de secrétaire [1], alors qu'il avait vu Ibn al-Zayyāt et Ibrāhīm b. al-ᶜAbbās [al-Ṣūlī] parvenir si haut grâce à leur talent et qu'il se contentait lui-même de rechercher la faveur de ces fonctionnaires pour atteindre à la gloire par leur intermédiaire? La seule réponse possible est, soit qu'il était incapable de remplir les fonctions de secrétaire et de réunir les capacités que ce métier implique, ou bien qu'il manquait d'ambition [2], ou enfin que la malformation de ses yeux exorbités l'en écartait, de même que j'ai moi-même été éloigné de ces postes par ma dureté d'oreilles et Abū-l-Qāsim par l'enflure de son nez. Le roi a en effet besoin d'un secrétaire dont le physique ne lui répugne pas à regarder, dont l'oreille soit assez fine pour saisir jusqu'à ses murmures, dont le nez soit propre et ne dégage pas une odeur désagréable quand on s'approche de lui. C'est la raison pour laquelle on apprécie, de la part du secrétaire, qu'il sente bon, que ses organes des sens soient sûrs, ses vêtements nets, qu'il n'ait pas les dents malpropres, les lèvres retroussées, les ongles noirs, le col crasseux. Peut-être nous reprochera-t-on d'énoncer ainsi les conditions imposées à la possession complète des aptitudes au métier de secrétaire et dira-t-on: ᶜQuelle aptitude manquait à al-Ŷāḥiẓ?' Nous répondrons: le premier moyen exigé du secrétaire est l'intelligence, et il n'en existe pas qui ne soit intelligent, alors que nous pouvons trouver un savant inintelligent, un polémiste sans jugement, un *faqīh* sans *ḥilm*. Or nous voyons plus souvent attribuer de l'intelligence à Sahl qu'à al-Ŷāḥiẓ. Si ce dernier avait vu Sahl chercher à tromper un État

1 Entendons: de secrétaire d'État.

2 Il y a de fortes chances pour que cette hypothèse soit juste, à condition d'ajouter qu'al-Ŷaḥiẓ n'avait aucun goût pour les fonctions officielles.

au profit d'al-Rašīd, organiser pour lui une guerre, supporter d'éteindre la braise d'une révolte en s'appuyant seulement sur son intelligence et la haute qualité de son savoir, il aurait compris que l'exécution de cette politique était autre chose que l'alignement des mots pour décrire le pénis des mulets ou parler des rats et des cloportes, et il aurait alors saisi la différence qui existe entre le savant et le secrétaire».

Ibn Šuhayd n'est pas le premier à avoir mis l'accent sur l'ineptie apparente de certains sujets traités par al-Ŷāḥiẓ, et ses dernières remarques ne prouvent nullement l'existence, en Espagne, d'exemplaires du *Kitāb al-Ḥayawān* ou du *Kitāb al-Biġāl*. Il n'en reste pas moins que si sa démonstration n'a rien à voir avec la critique littéraire, elle prouve au moins qu'Ibn Šuhayd — comme sans doute nombre de ses compatriotes— n'était pas prêt à accepter sans examen la légende d'al Yāḥiẓ venue de l'Orient.

Son contemporain et ami Ibn Ḥazm n'est pas plus tendre pour al-Ŷāḥiẓ à qui il reproche d'être un plaisantin léger et égaré; bien qu'il soit le seul à citer un de ses ouvrages autrement inconnu, le *Kitāb al-Burhān*, il ne semble pas faire grand cas de sa doctrine théologique qu'il se borne à résumer rapidement [1] pour accorder plus d'attention à al-Naẓẓām.

Ainsi, de tous les éléments que nous avons recueillis, il résulte que si al-Ŷāḥiẓ était connu en Espagne où il servait même, traditionnellement, de terme de comparaison, comme le prouvent le jugement d'Ibn Ḥayyān et une réflexion d'Ibn Ḥazm lui-même [2] sur Ibn Šuhayd, son influence, aussi bien dans le domaine proprement littéraire que dans celui, plus précis, de la théologie, a été infiniment plus restreinte qu'on veut bien le dire et que, sauf erreur, il n'a pas eu dans ce pays les imitateurs que son renom aurait pu lui valoir.

CH. PELLAT.

[1] Voir *Fiṣal*, IV, pp. 181, 195. Ce n'est pas parce qu'on retrouve chez Ibn Ḥazm (*Fiṣal*, V, p. 109) une démonstration de la nécessité de la révélation rappellant celle que donne al-Ŷāḥiẓ, qu'il faut conclure à une influence directe (voir Asín, *Abenmasarra*, p. 136).

[2] Voir AL-ANDALUS, 1954, p. 94.

EL ḤĀŶIB RIḌWĀN, LA MADRAZA DE GRANADA Y LAS MURALLAS DEL ALBAYZÍN

La construcción de la madraza de Granada, que estuvo frente a la mezquita mayor de la medina y de la cual se conservan aún algunos restos en la Casa de los Cabildos, ha sido atribuída al sultán Yūsuf I, y ésta y otras importantes obras realizadas durante su reinado justificaron el calificativo de «rey sabio» que los historiadores dan al citado monarca. La madraza fué, en efecto, construída reinando Yūsuf I y sin duda por orden suya; pero la iniciativa de su construcción la tuvo el ḥāŷib Riḍwān, según atestigua Ibn al-Jaṭīb en la biografía que de este ilustre político granadino inserta en su *Iḥāṭa* [1].

Abū-l-Nuᶜaym Riḍwān ibn ᶜAbd Allāh al-Naṣrī [2] fué uno de los visires más conspicuos de la dinastía y, a pesar de su origen cristiano, gozó la plena confianza de tres monarcas granadinos, Muḥammad IV, Yūsuf I y Muḥammad V, los cuales le encargaron sucesivamente de las riendas del gobierno y le permitieron ejercer un poder casi omnímodo. Resulta curioso que fuesen dos cristianos renegados los hombres que en los siglos XIV y XV influyeron más poderosamente en la política naṣrí, destituyendo y proclamando sultanes, y más curioso que ambos tuviesen

1 Cf. ed. Cairo 1955, vol. I, pp. 516 y 517.

2 Ibn al-Jaṭīb lo cita por Abū-l-Nuᶜaym Riḍwān. La genealogía ibn ᶜAbd Allāh aparece en cartas del ḥāŷib dirigidas a Alfonso IV de Aragón. Cf. *Iḥāṭa* citada, pp. 514 a 521, y Alarcón y García de Linares, *Los documentos árabes diplomáticos del Archivo de la Corona de Aragón* (Madrid 1940), pp. 66, 67, 72, 73, 92 y 93.

Riḍwān por nombre. El árbitro de la política granadina en el siglo XIV fué el ḥāŷib Riḍwān, de quien me vengo ocupando, y en el siglo XV Riḍwān Bannigaš dispuso también del destino de Granada durante algunos años. Ambos gozaron días felices y padecieron grandes calamidades, y, si el último logró escapar con vida de la intriga palaciega, el primero no tuvo tanta suerte, porque pereció víctima de la lucha política. Por otra parte, la celebridad de estos visires traspasó las fronteras y cristalizó en la legendaria y poética figura del moro *Reduán* de nuestro Romancero.

De Riḍwān Bannigaš poseemos abundante información en lengua castellana; conocemos su descendencia y sabemos las vicisitudes que ésta atravesó [1]. Las noticias referentes al ḥāŷib Riḍwān y a su posteridad, que están al alcance de los eruditos no arabistas, son muy escasas, a pesar de que Ibn al-Jaṭīb, amigo íntimo y colaborador político de aquél, nos dejó su biografía, que ocupa varias páginas de la *Iḥāṭa*. Vale la pena narrar su pintoresca y agitada vida, que coincidió con momentos cruciales en la historia del reino granadino, rectificando o puntualizando, de pasada, las noticias hoy vigentes acerca de esos momentos históricos.

Riḍwān nació en la Calzada de Calatrava y sus antepasados por vía paterna eran oriundos de Castilla y por vía materna del condado de Barcelona. Siendo niño de escasa edad, los granadinos lo hicieron cautivo, lo trajeron a Granada y lo educaron en la religión musulmana, agregándolo a la servidumbre palatina. Dotado de bellas cualidades, con notable inteligencia, extremado valor y probada lealtad, supo ganarse el afecto del emir Abū-l-Walīd Ismāʿīl, el cual, antes de que en 1314 se apoderase del

[1] Sobre Riḍwān Bannigaš y sus descendientes, cf.: Salazar y Castro, *Historia de la Casa de Cabrera*, lib. III, cap. 2°, e *Historia genealógica de la Casa de Lara*, lib. V, cap. 12; Miguel Lafuente, *Historia de Granada*, vol. III (Granada 1845), pp. 223 a 228 y 245 y 246; Antonio de la Torre, *Unos documentos de 1490 sobre Abulcasim Venegas* (Córdoba 1933), y Seco de Lucena Paredes, *La sultana madre de Boabdil* en Al-Andalus, XII (1947), pp. 359 a 390, y *Notas para el estudio de Granada bajo la dominación musulmana*, en *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos*, I (1952), pp. 33 a 37.

trono, lo tenía ya a su servicio y lo estimaba persona de su confianza [1].

Cuando Abū-l-Walīd llegó a reinar, llevó a Riḍwān a palacio y algunos años después le encargó de la educación del príncipe Muḥammad, el cual, por este motivo, trató siempre con cariño al cliente de su familia y le dispensó constante protección [2]. Es cosa sabida que al morir asesinado Ismāʿīl I, el 8 julio 1325, el príncipe Muḥammad, hijo y sucesor suyo, sólo contaba diez años de edad y que durante su minoría, se entabló sorda lucha entre los cortesanos andaluces y los caudillos marīnīes que mandaban las milicias africanas. El primer lunes de ramaḍān del año 725 = septiembre 1325, el alfaquí Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn al-Maḥrūq se adueñó del poder, estableciendo una dictadura personal [3]. ʿUṯmān ibn Abī-l-ʿUlà, jefe de las milicias marīnīes, abandonó la capital del reino y en Andarax proclamó sultán al emir Muḥammad, hermano del fallecido Ismāʿīl I y tío, por consiguiente, del legítimo monarca Muḥammad IV.

Ibn al-Maḥrūq procuró alejar de palacio a los emires y señores que pudieran menoscabar su poder y persiguió ferozmente a quienes intentaron oponerse a su gobierno. Hasta los príncipes de sangre real fueron víctimas de las iras del poderoso visir. Faraŷ, uno de los hermanos del rey, pereció preso en una mazmorra; Ismāʿīl, otro hermano del monarca, fué deportado al Africa. Riḍwān no escapó a la persecución de Ibn al-Maḥrūq, cuyas ambiciones personales estàban en pugna con la lealtad debida al monarca. Cierta noche de raŷab 728 = mayo a junio 1328, los guardias del dictador lo detuvieron y atado de pies y manos, a lomos de una bestia, lo llevaron al puerto de Almuñécar, encarcelándolo en la prisión subterránea de su alcazaba, donde pasó algún tiempo, sujeto con argollas, padeciendo horrores y conociendo la amargura de la desgracia. Al cabo de unos meses,

1 Cf. *Iḥāṭa* citada, p. 515.

2 Ibidem.

3 Ibidem y p. 545, biografía de Muḥammad IV. Doy las fechas en la era cristiana, cuando son conocidas y en la era musulmana y su correspondiente cristiana cuando se trata de fechas anotadas por primera vez, o de rectificación de fechas conocidas que considero erróneas.

Ibn al-Maḥrūq le hizo gracia de la libertad, a cambio del exilio en Africa. Riḍwān marchó a Tremecén y se estableció en esta ciudad [1].

Al anochecer del 2 muḥarram 729 = 6 noviembre 1328, Ibn al-Maḥrūq murió asesinado por orden del joven monarca [2], quien no encontró otro medio menos cruento para liberarse de su visir y ejercer directamente el gobierno de la nación. Muḥammad IV envió emisarios a su antiguo preceptor, que aún permanecía en Tremecén, con las albricias y el deseo de que volviese inmediamente a España. Riḍwān se apresuró a hacerlo y apenas llegó a la corte naṣrī, el monarca le atribuyó los máximos poderes. El 17 raŷab 729 = 17 mayo 1329 lo designó visir y luego le confirió las dignidades de ḥāŷib y nā'ib o delegado suyo [3] para el mando de las tropas andaluzas, que juntamente con las milicias africanas, constituían el ejército granadino.

A comienzos de muḥarram 722 = 4 a 10 octubre 1331, Riḍwān, al frente de las fuerzas naṣríes, hizo una terrible algara por tierras levantinas. Se internó en las comarcas de Lorca y Murcia, corriéndolas a sangre y fuego, arrasando los campos y destruyendo las alquerías que encontró a su paso. Atacó la villa de Almodóvar (llamada Guardamar por los cristianos), situada en las riberas del Segura y que estaba defendida por una fortaleza que, según Ibn-al-Jaṭīb, era considerada inexpugnable. Riḍwān la conquistó a viva fuerza el 15 del citado mes de muḥarram = 19 de octubre, saqueando el lugar, incendiando sus casas y destruyendo la fortaleza. Se apoderó de cuantioso y rico botín, en el que figuraban más de veinte mil cahices de trigo que en dicha villa guardaban los mercaderes valencianos y redujo a la esclavitud a todos los habitantes de Almodóvar que quedaron con vida. Llegó en su incursión hasta Elche y Orihuela, llevando la desolación a todos estos parajes. Más de cuatrocientos mudéjares de los que moraban en esas comarcas abandonaron sus hogares, y uniéndose al ejército granadino se trasladaron a

[1] Cf. *Iḥāṭa* citada, p. 518.
[2] Cf. ibidem, p. 545.
[3] Ibidem, p. 545.

Granada. Cuando Riḍwān regresó a la capital naṣrī, llevaba consigo cerca de mil quinientos cautivos, entre hombres, mujeres y niños, más de tres mil cabezas de ganado vacuno y numerosas reses menores [1].

Por aquel entonces Abū-l-Ḥasan ᶜAlī acababa de suceder a Abū Saᶜīd en el trono de los marīnīes y don Alfonso XI reinaba en Castilla. La primera circunstancia facilitaba un entendimiento entre granadinos y africanos; la segunda, habida cuenta de la belicosidad del monarca castellano, imponía tal entendimiento. Riḍwān no vaciló en aconsejar a Muḥammad IV que se trasladara a Fez y obtuviera la alianza del sultán marīnī. El 24 ḏū-l-ḥiŷŷa 732 = 17 septiembre 1332 marcharon a Marruecos el rey granadino y su ḥāŷib para gestionar tal alianza. Abū-l-Ḥasan los recibió favorablemente; las negociaciones, cuyo peso llevó Riḍwān, llegaron a feliz término, y al poco tiempo los granadinos regresaron a la corte naṣrī [2]. Inmediatamente, Riḍwān, confiado en el apoyo ofrecido por los marīnīes, se puso a combatir a los cristianos y el 26 muḥarram 733 = 17 octubre 1332 atacó la ciudad de Priego, cercándola estrechamente, impidiendo que recibiese socorros y tomándola por asalto [3].

Tras las huellas de los granadinos (como escribe Ibn al-Jaṭīb), el sultán Abū-l-Ḥasan envió a España un cuerpo expedicionario al mando de su hijo Abū Mālik, el cual sitió a Gibraltar en las primeras semanas del año 1333. De acuerdo con lo pactado, Muḥammad IV se apresuró a reforzar el ejército de los

1 Cf. *Iḥāṭa*, citada, p. 517 y carta de la gente de Alcoy a la corona de Aragón, fecha 23 octubre 1331, informando de esta correría; carta publicada por Giménez Soler en *La Corona de Aragón y Granada*, p. 252. En el texto árabe referido se habla de la del ḥiṣn al-Mudawwar, en la región levantina. Estas fortaleza y villa aparecen citadas también en documentos árabes cancillerescos (cf. *Los documentos árabes diplomáticos* citados, pp. 13, 55 y 104, cuyos editores no las localizaron exactamente, ni las identificaron). Idrīsī la menciona en su geografía (pp. 196 y 239) situándola en la ribera del río de Murcia, entre Orihuela y el mar. En la carta de la gente de Alcoy, a que antes me refiero, se habla de Guardamar, que aún subsiste y está situada justamente en el lugar en que Idrīsī localiza al-Mudawwar. La identificación entre una y otra parece evidente.

2 Cf. *Iḥāṭa*, citada, p. 544.

3 Cf. ibidem, p. 517.

sitiadores con fuerzas andaluzas que salieron bajo la jefatura del ḥāŷib y contribuyeron poderosamente a la rendición de la plaza [1]. Al decir de los historiadores musulmanes, ésta fué la campaña que más gloria dió a Riḍwān [2]. El 17 julio 1333, Gibraltar fué ocupada por los musulmanes, y pocos días después las tropas de Castilla que, con su rey al frente, venían en auxilio de la ciudad, avistaron los muros de la fortaleza, qne nuevamente fué cercada, aunque esta vez por los cristianos. Entonces Muḥammad IV acudió desde Granada con un nuevo ejército andaluz y obligó a Alfonso XI a que levantase el sitio [3].

1 Cf. *Iḥāṭa*, p. 544.

2 Cf. ibidem, p. 518. Ningún historiador moderno menciona esta campaña de Riḍwān, ni las otras que cito anteriormente.

3 Cf. *Iḥāṭa*, citada, p. 518. Los historiadores modernos, al interpretar las crónicas castellanas y otros textos árabes menos precisos, refieren estos sucesos de modo distinto. Dicen que Muḥammad IV y Abū Mālik, con sus respectivos ejércitos, sitiaron y conquistaron Gibraltar, y que la situación en Castilla, alterada por la rebeldía de los nobles y por las algaras que realizaban los musulmanes en las comarcas fronterizas, indujeron a don Alfonso a levantar el sitio. Cf. Torres Balbás, *Gibraltar, llave y guarda de España*, en Al-Andalus, VII (1942), pp. 178 a 181, en donde el autor recoge y extracta la información referente al particular. Dicen también que don Alfonso pactó treguas de cuatro años, sobre el campo, con Muḥammad IV y Abū-l-Ḥasan. Torres Balbás, conjugando fechas, supone que tales treguas fueron pactadas en un día anterior, aunque muy próximo, al 25 agosto 1333, en que el monarca granadino fué asesinado. Ibn al-Jaṭīb se limita a afirmar que, obligado el rey de Castilla a levantar el cerco, ante los ataques del ejército de Muḥammad IV, hizo la paz con éste. Por los documentos de las cancillerías granadina, castellana y aragonesa que se conservan actualmente se puede establecer: *a)* Que las treguas no fueron pactadas por Muḥammad IV, sino por su hermano y sucesor Yūsuf I; *b)* Que primeramente Castilla y Granada pactaron una breve tregua de dos meses, desde 16 octubre a 15 diciembre 1333, tregua que don Alfonso suscribió en Sevilla y Yūsuf I en Granada; *c)* Que este tratado tuvo carácter provisional, ya que, con anterioridad a que fuese acordado, se venía gestionando otro más amplio y de mayor duración; *d)* Que este otro tratado se convino en Fez, entre Castilla, la corte marīnī y Granada, quedando concluído el 20 ŷumādà II 734 = 26 febrero 1334, con una vigencia de cuatro años que comenzaron a contarse el 1° de marzo de dicho último año, y *e)* Que Aragón suscribió otro tratado análogo con Granada el 3 junio 1335. Cf. los referidos documentos cancillerescos en Giménez Soler, *La Corona de Aragón y Granada*, pp. 255 a 260, y *Los documentos árabes diplomáticos* citados, pp. 61 a 84. En la traducción castellana del documento árabe n° 30, inserto en esta última obra, hay que leer (penul-

Los señores africanos que militaban en el ejército granadino eran desafectos al sultán marīnī Abū-l-Ḥasan y no vieron con buenos ojos la alianza que Muḥammad IV había concertado con aquél, por lo cual decidieron deshacerse del monarca naṣrī. Cuando éste, que había despedido al grueso de las fuerzas, regresaba camino de Granada, acompañado solamente por Riḍwān y algunos de sus compañeros, los africanos le tendieron una emboscada en un paso abrupto, por las inmediaciones de Estepona, y, cayendo de improviso sobre la pequeña comitiva, alancearon al rey y pusieron en fuga a sus acompañantes, los cuales lograron salvar la vida merced a la ligereza de sus cabalgaduras [1].

El mismo día, 25 agosto 1333 y sobre el campo, fué proclamado Yūsuf I, hermano del sultán asesinado y que a la sazón sólo contaba quince años de edad. Unas semanas después, Yūsuf recibió el juramento de los notables granadinos en la Alhambra, y el 3 muḥarram 1333 = 15 septiembre 1333 confirmó a Riḍwān en los cargos que venía desempeñando [2]. Su resolución satisfizo a todo el mundo, porque Riḍwān se había ganado el afecto y la consideración de sus conciudadanos. En esta segunda etapa de su mando, el ḥāŷib ejerció un gobierno absoluto. Fué un dictador bondadoso que se esforzó por el cumplimiento de las leyes y atendió preferentemente a conseguir la prosperidad del reino, promoviendo obras públicas, consolidando su economía y procurando mantener una era de paz interior y exterior [3].

Parece que cuando Alfonso XI levantó el sitio de Gibraltar se iniciaron conversaciones entre Castilla, Fez y Granada, para convenir un tratado de treguas. El 18 muḥarram 734 = 29 septiembre 1333, apenas hecho cargo del gobierno, Riḍwān daba impulso a las negociaciones e invitaba a Aragón a adherirse al

tima y última líneas de la p. 62): «que empezaron a contarse desde el mes de marzo próximo a esta última fecha», en lugar de lo que hay traducido, que puede inducir a error.

1 Los hermanos Oliver y otros historiadores afirman erróneamente que Riḍwān murió junto a su soberano. Cf. *Granada y sus monumentos árabes* (Málaga 1875), p. 112.

2 Cf. *Iḥāṭa*, ms. de El Escorial, nº 1.673, biografía de Yūsuf I, p. 382.

3 Cf. *Iḥāṭa*, ed. citada, p. 519.

tratado que se estaba gestionando [1]. Castilla y Granada pactaron primeramente una breve tregua por dos meses, desde 16 octubre a 15 diciembre 1333 y después, el 20 ŷumādà II 734 = 26 febrero 1334, fueron pactadas treguas por cuatro años, entre Castilla, Fez y Granada. Dichas treguas comenzaron a observarse el 1° de marzo de dicho año. El tratado con Aragón no fué concluído hasta el 3 de junio de 1335 [2]. Para suscribir los convenios en nombre de los respectivos soberanos, el alcaide granadino Abū-l-Ḥasan ᶜAlī ibn Kumāša marchó a la corte de don Alfonso IV y Ramón Boil vino de Aragón a Granada [3].

Súbitamente, la fortuna fué otra vez adversa a Riḍwān. Sin que hubiese cometido falta patente ni existiera una causa manifiesta, afirma Ibn al-Jaṭīb, cayó en el enojo del rey, el cual determinó degradarlo de todas sus dignidades. La noche del 22 raŷab 740 = 23 enero 1340, Riḍwān penetró como de costumbre en la mezquita mayor de la Alhambra, para rezar la azala del magrib. Apenas había terminado sus oraciones y antes de que se apartase del miḥrāb, se vió rodeado por los guardias del sultán, los cuales lo detuvieron, conduciéndolo a una de las torres del recinto, en donde quedó encarcelado. Inmediatamente después, invadieron el palacio que habitaba en la Alhambra y lo desvalijaron, confiscando además todos sus bienes, que pasaron a formar parte del patrimonio real. Al cabo de unos días lo trasladaron a Almería, encarcelándolo en una de las mazmorras de su alcazaba, sometido a estrecha vigilancia y puesto en absoluta incomunicación [4].

Tan inesperadamente como le sobrevino la desgracia, le llegó el perdón del monarca. El 1 rabīᶜ II 741 = 30 septiembre 1340, antes de que se cumpliera el año de su encarcelamiento, Yūsuf ordenó que fuese puesto en libertad, autorizándolo para regresar a Granada y disponiendo que le devolviesen los bienes

1 Cf. *Los documentos árabes diplomáticos*, citados, pp. 69 y 70.
2 Vid nota 3, p. 6.
3 Cf. *Los documentos árabes diplomáticos*, citados, pp. 82 y 83.
4 Cf. *Iḥāṭa*, ed. citada, p. 519 y ms. n° 1.673 de El Escorial, p. 382.

confiscados. El monarca le ofreció otra vez la jefatura del gobierno, pero Riḍwān rehusó aceptarla [1], y durante algunos años vivió ajeno a la política y totalmente apartado de la vida pública, hasta que a fines de 1348 se reintegró al ejercicio de las armas y, al mando del ejército granadino, corrió la comarca de la Hoya occidental, atacando y poniendo sitio a la fortaleza de Cañete, cuya guarnición no pudo resistir el asedio, a pesar de que días antes de avistar al enemigo había recibido refuerzos y aprovisionamientos, y se vió obligada a capitular y a entregar villa y fortaleza a los sitiadores [2].

Muerto Yūsuf I el 19 octubre 1354, Riḍwān fué uno de los primeros magnates granadinos que juraron como monarca al joven príncipe Muḥammad, el cual lo restituyó a los cargos políticos que había desempeñado con sus antecesores. Riḍwān, que volvió a ser designado por el título de ḥāŷib, nombró a Ibn al-Jaṭīb lugarteniente suyo, en calidad de visir, y fueron los escasos años que mediaron entre el advenimiento de Muḥammad V y el asesinato de su ḥāŷib los más venturosos que éste tuvo en su vida, al decir de su biógrafo y amigo [3]; dispuso de todos los poderes y fué el hombre más influyente de Granada.

Cuando Muḥammad VI urdió la conspiración que tuvo como consecuencia el destronamiento de Muḥammad V, Riḍwān fué asesinado. La noche del miércoles 28 ramaḍān 760 = 23 agosto 1359, terminada su diaria labor en la cancillería de palacio, el ḥāŷib marchó a su morada y cambió sus vestidos de calle por los de casa, quedando con el atuendo que los granadinos denominaban *šiʿār*. A punto de meterse en el lecho, escuchó gran alboroto en la puerta de su vivienda. Un grupo de sublevados pugnaba por penetrar en ella. Tras prolongado esfuerzo, los sediciosos lograron quebrantar las cerraduras de la puerta, entraron atropelladamente en la mansión, arremetieron con sus ar-

1 Cf. *Iḥāṭa*, ed. citada, p. 519.

2 No he encontrado referencias de esta campaña en ningún texto histórico. Sin embago consta en carta de Yūsuf I a Abū ʿInān Fāris. Cf. M. Gaspar Remiro, *Correspondencia diplomática entre Granada y Fez* (Granada 1916), pp. 205 y 214 a 216.

3 Cf. *Iḥāṭa*, ed. citada, p. 520.

mas contra el ḥāŷib y sin darle tiempo a defenderse lo acribillaron a cuchilladas, ante los ojos de su hijo y de sus otros familiares, que no pudieron socorrerlo. Cortaron su cabeza y se la enviaron al conspirador, como testimonio de una misión cumplida [1].

Al día siguiente, manos piadosas recogieron los despojos de Riḍwān, reunieron la cabeza con el decapitado cuerpo y por la tarde los enterraron en el cementerio de los clientes de la dinastía, que estaba situado en una de las laderas de la Sabīka. La inhumación de sus restos se efectuó sin rito alguno y ante la presencia de escasos familiares y unos pocos amigos. Fué bastante después cuando bendijeron su sepultura y celebraron las exequias en el mismo lugar en que lo enterraron. Ibn al-Jaṭīb, su leal amigo, dijo la oración fúnebre y recitó una qaṣīda que había compuesto en elogio de Riḍwān [2].

De la descendencia del ḥāŷib Riḍwān sólo sabíamos que tuvo un hijo. Lo refiere Ibn al-Jaṭīb en su *Iḥāṭa*, aunque sin citar el nombre [3]. Éste aparece en un documento arábigogranadino que obra en mi archivo particular. Se llamaba Abū ᶜAbd Allāh Muḥammad y fué alcaide del ejército granadino. El mismo documento nos informa de que, además, tuvo una hija, Tāŷ al-ᶜUlà, habida con distinta esposa de la madre de Muḥammad, el cual, a su vez, tuvo otra hija, Fāṭima, que se desposó con Jālid ibn Ŷāᶜ al-Jayr, alcaide de la fortaleza de Archidona. En šaᶜbān 856 = agosto 1452, Abū ᶜAbd Allāh Muḥammad ibn Abī-l-Nuᶜaym Riḍwān y su yerno Jālid ibn Ŷāᶜ al-Jayr habían fallecido. Fāṭima, esposa de este último, hija del primero y nieta, por lo tanto, del ḥāŷib Riḍwān, estaba bajo la tutela de su tía Tāŷ al-ᶜUlà, la cual comparecía en aquella fecha ante notarios para efectuar la partición de bienes del difunto esposo de Fāṭima. En el documento se cita a Riḍwān con su título de ḥāŷib [4].

1 Ibidem.

2 Cf. ibidem, p. 521.

3 Cf. ibidem, p. 520.

4 Se trata de un extenso documento en pergamino que contiene seis actas notariales, suscrita la más antigua en 15 šaᶜbān 856 = 1º septiembre 1452 y la más moderna el 20 rabīᶜ II 858 = 19 abril 1454. Todas ellas sobre la sucesión del alcaide Abū Yazīd Jālid ibn Abī-l-Ḥasan Ŷāᶜ al-Jayr.

Volviendo al tema de la madraza granadina que encabeza este trabajo, diremos que es cosa sabida cómo el edificio se concluyó en 1349, porque así consta en una de las inscripciones que ornamentaban su portada y que se conserva actualmente. La obra fué de larga duración, puesto que se inició diez años antes, por lo menos. En efecto, como ya he referido, el 23 enero 1340 Yūsūf I destituyó y encarceló a su ḥāŷib Riḍwān, el cual no volvió al poder hasta el 19 octubre 1354, reinando Muḥammad V. Comenzada la construcción de la madraza por iniciativa de Riḍwān, aquel hecho tuvo que ocurrir con anterioridad al 23 enero 1340 antes citado. Riḍwān dotó de cuantiosas rentas a la madraza, llevó a ella el agua del *waqf* con carácter permanente y estableció en la institución viviendas para los *tolba* [1].

Riḍwān realizó en Granada otras importantes obras públicas. Fué él quien hizo conducir el agua al barrio del Mawrūr y quien levantó la cerca del arrabal del Albayzín [2]. Parece ser que en tiempos de la dominación musulmana y más concretamente durante el siglo XIV, se denominó Albayzín al arrabal situado al norte del llamado Ḥārat al-Qaṣaba (Barrio de la Alcazaba), conocido hoy por Alcazaba Cadima. Hay, pues, que identificar las murallas del Albayzín que mandó construir el ḥāŷib Riḍwān, con las actualmente denominadas «cerca de don Gonzalo». Se ha dicho que estas murallas fueron construídas en la primera mitad del siglo XV, con cargo al supuesto precio que, por su rescate, habría pagado el obispo de Jaén don Gonzalo de Estúñiga, supuesto cautivo en Granada y de ahí el nombre de la cerca. También se ha dicho que lo fueron a comienzos del siglo XIV, a costa de otro obispo de Jaén, San Pedro Pascual, el cual murió preso en la corte de los naṣrīes [3].

Sabemos que en 1281, cuando Alfonso X entró en la Vega de Granada, aún no había sido construída y que ya lo estaba

1 Cf. *Iḥāṭa*. ed. citada, p. 517.

2 Ibidem.

3 Cf. Manuel Gómez Moreno, *Guía de Granada* (Granada 1892), páginas 490-493.

cuando se escribió la continuación de la *Crónica de España* del arzobispo don Rodrigo Jiménez de Rada, continuación mal atribuída al obispo don Gonzalo de Hinojosa, y en este último supuesto se ha dado para la construcción de la cerca de que me vengo ocupando la fecha del año 1327, en que falleció el citado obispo Hinojosa; pero, como acertadamente indica el señor Torres Balbás, siendo errónea la atribución de esta crónica al obispo últimamente referido e ignorándose el autor y la fecha en que fué redactada, quedaba sin aclarar la cronología de la muralla [1]. El testimonio de Ibn al-Jaṭīb nos permite situarla después de mayo de 1329, en que el ḥāŷib Riḍwān fué nombrado visir por Muḥammad IV, y antes de agosto de 1359, en que aquél pereció siendo ministro de Muḥammad V. Riḍwān atendió, además, cuidadosamente a la fortificación de la frontera, ordenando la construcción de unas cuarenta torres atalayas que vigilaban los pasos desde Vera hasta los alfoces occidentales [2].

LUIS SECO DE LUCENA PAREDES.

[1] Cf. Leopoldo Torres Balbás. *Esquema demográfico de la ciudad de Granada*, en este mismo volumen de AL-ANDALUS, p. 133 y nota 1 a dicha página.

[2] Cf. *Iḥāṭa*, ed. citada, p. 517.

YŪSE BANEGAS

UN MORO NOBLE EN GRANADA BAJO LOS REYES CATÓLICOS

(Extracto del ms. aljamiado de la Biblioteca Nacional de Madrid. Res. 245.)

Conocemos muy poco de las grandes familias de la Granada musulmana de los últimos días de la época naṣrí, y siempre es grato hallar nuevas noticias, por incompletas que sean. El texto aljamiado que reproducimos no trata de la Granada musulmana, sino de aquellos que continuaban como muslimes en la ciudad después de la Reconquista hasta la conversión forzada de 1501. Sin embargo, puede añadir algunos datos nuevos a nuestros conocimientos de la época inmediatamente anterior, sobre todo si lo conectamos con dos estudios de eruditos españoles en los cuales se trata de la misma familia, los Vanegas o Banigaš, de las que habla aquí nuestro autor morisco, el Mancebo de Arévalo [1].

Don Antonio de la Torre y del Cerro nos dió el estudio «Unos documentos de 1490 sobre Albucasim Venegas, alguacil de Granada», publicado en el *Boletín de la Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes de Córdoba* (nº 38, 1933). En él vemos cómo un tal Abū-l-Qāsim Venegas formó

[1] Del mismo autor existen también (1) un ms. en la Escuela de Estudios Árabes, *Junta*, LXII, y (2) otro, en que colaboró, en la Universidad de Cambridge, Dd. 9. 49.

un «grupo pacifista» (palabras de la reseña de González Palencia en Al-Andalus, t. I) en Granada durante el último período de la guerra de la Reconquista. Este 'alguacil' tuvo un importante papel en la rendición de la ciudad mediante las conocidas capitulaciones. Por lo visto la ayuda que prestó a los Reyes Católicos le valió favores especiales por parte del Rey, quien le otorgó una carta de seguro confirmándole en el ejercicio de sus libertades civiles (op. cit., Documentos, nº 1).

Don Luis Seco de Lucena, entre sus muchos trabajos sobre la Granada musulmana, nos brindó en la *Miscelánea de Estudios Árabes*, publicada por la Universidad de Granada en 1952, unas «Notas para el estudio de Granada bajo la dominación musulmana», las cuales, claro está, son mucho más que notas. En las pp. 33-37 de este estudio, trata de la familia de los Venegas o Banigaš (بنغش)، corrigiendo un detalle del trabajo del señor de la Torre, pero confirmándolo en sus líneas generales.

Así, sentimos cierta satisfacción histórica al encontrar en nuestro ms. a un Banegas disfrutando de las libertades confirmadas en la carta de seguro ya mencionada. Vemos a un moro noble, que siempre gozó de gran prestigio entre sus correligionarios, dueño de una magnífica casa y de una finca considerable. Sin embargo, todo esto no llegaba a lo que antes poseía, y este Yūse Banegas no puede mantener sus hábitos de mecenas sin tener en cuenta los gastos, como suponemos haría en días más felices. Es un hombre que ve claramente en las cuestiones políticas y advierte los peligros que amenazan su precaria prosperidad: «si el rey de la Conquista no guarda fidelidad, ¿qué aguardamos de sus sucesores?»

Se habla aquí también de otro notable de la Granada musulmana: Ali Sarmiento. Por fortuna tenemos otro texto muy parecido a éste, que trata de la vida de este «naḥwī», en Algeciras del Conde. El texto aludido se halla en un ms. de la biblioteca de la Universidad de Cambridge, Dd. 9. 49. ff. 243v. et ss. Ali Sarmiento poseía otro salvoconducto de Fernando el Católico, aún más amplio, si es posible, que el que publicó el señor La Torre. Se confirma a Ali Sarmiento toda clase de li-

bertades civiles y confesionales porque «fué muy obediente y verdadero a su único rey, y no menos fidelidad habemos hallado en él *en cosas a nos respondientes*». Estas últimas palabras nos hacen sospechar que Ali Sarmiento trabajara de agente secreto al servicio del Rey Católico.

Así queda demostrado que por lo menos dos familias importantes de la Granada musulmana transigieron con los Reyes Católicos para lograr ciertas ventajas bajo la dominación cristiana. Hay que hacer hincapié en que estas familias no se encontraban entre las menos fieles a la religión islámica. Por el contrario, nuestro Yūse Banegas era «muy amigo» de la Mora de Úbeda, y pariente suyo. Ahora bien, no había personaje musulmán más respetado por sus correligionarios en la Granada conquistada que esta Mora. Yūse Banegas era un hombre muy culto en ciencias islámicas, si hacemos caso de lo que nos dice el Mancebo de Arévalo. Ali Sarmiento también lo era. Aquí la Mora de Úbeda le trata de *naḥwī*, palabra que en aljamía parece tener un sentido más largo que el de *naḥwī* (gramático) en árabe. En el ms. de Cambridge vemos que era «catredatico de la Universidad de Granada». No sabemos exactamente lo que significa esa expresión, pero lo más probable es que fuese *imām* de la mezquita principal. De todas maneras era un buen muslim.

Aunque en estos documentos no se perfila un cuadro muy claro de la vida política de Granada antes de la Reconquista, sí se bosquejan algunos rasgos que nos dejan ver las arduas decisiones que tenían que tomar los que querían continuar en su fe islámica durante esta época.

En la transcripción que sigue, adoptamos las normas de Al-Andalus, con estas modificaciones: ءا = e; بّ = p; جّ = ch; لّ = ll; نّ = ñ.

La puntuación y acentuación que hemos añadido no están en el original, pero nos parece pueden ayudar al lector, sin perjudicar en nada la fidelidad de la transcripción.

Fº 85 *r*.

Bešitasiyón del mansebo de Arébalo ke hizo a Yūsé Banegaš eštando kon la mora de Úbeda: I šu tenor eš komo adelante še dirá:

eštando en Garanada loš pirimeroš diyaš de du-elḥiche a donde yo me abiya rrekoŷido para onrrar la paškuwa, dešpidiyéndome de la Mora de Úbeda, me diššo: «Puweš ya te dešpideš de mí [85 *v*] ašta el diya del ŷuisiyo, toma ešte aluḥ y guwárdalo dentro de tu korazón, porke eš de garande bendisiyón, ke še lo prešentó Ŷibrīl a Muḥammad (ṣ. l. m.). I ši Allah te haze garasiya de llegar a Makka daráš asalem de mi parte šobre la fuweša de Muḥammad (ṣ. l. m.). I maš te kiyero rrogar, aunke andaš en diyaš de garasiya, ke bayaš a bešitar a Yūsé Banegaš, ke eš un barón muy šingular. No eš naḥwi komo ʿAlī Šarmiyento, pero eš garande arábigo, i tan akudido ke kawša admirasiyón. I no te dešpleg(u)e šu bišta, aun allaráš maš ke te digo. Allá eš šu morada en la Kuwešta de la Ig(u)era, una legwa de Garanada, a donde tiyene una alkeriya la máš adornada ke ay en todoš loš límiteš dešta nuweštra bega. I darle-aš asalem de mi parte, porke eš amigo i pariyente». Yo hize šu mandado, aunke no era mi kuwenta echar [86 *r*] diyaš ataráš. Yo lleg(u)é a šu morada el diya pošteroro *(sic)* de la dicha luna, i me rrekoŷó komo barón šingular i noble. I endenpuwéš de nuweštara šalutasiyón ke fuwé el diya tersero, šakó un alqurén dorado de mediyo pelego, i hízome leer doš hizbeš; i dešpuwéš tomólo de mi mano, i díššome: «Allah te abunde y te dé parsida buwena, anší komo lo pide tu dešeo». No dešší de correŷirme, porke era muy awšoluto, ni yo tan poko me dešdeñé de aberme korreŷido. I dešpuwéš de muchoš taranzeš, ke ya abiya diyaš de nuweštara konosensiya, un diya ke era diya de alŷumuʿa šakóme a ber šu guerta, aun ke la adminištarasiyón era de partikulareš; ke la adminištraban máš de siyen kultibadoreš i ašentadoš. Ŷunto a un arroyo díššome: «Hiŷo, no lo inoro ke de laš košaš de Garanada ešté basiyo tu entendimiyento; i ke yo loš memore no te ešpanteš, por ke no ay momento ke no še rreberbera dentro [86 *v*] de mi korazón, i no ay rato ni ora ke no še rrašg(u)en miš entrañaš. Yo e leído toda la timula ebaraika, i la faraida de loš idolataraš, yotaraš pérdidaš de duweloš garandeš, ke todo fuwé de garande šentimiyento, i todoš lloraron šuš pérdidaš. I tengo para mi ke nadi lloró kon tanta dešbentura

komo loš hiŷoš de Garanaḏa. No ḏubdeš mi dicho, por šer yo uno ḏe elloš, i šer teštigo ḏe bišta, ke bí por miš oŷoš ḏeškarnesiḏaš toḏaš laš nobleš ḏamaš, anši biwḏaš komo kašaḏaš; i bi benḏer en públika almoneḏa máš ḏe trešiyentaš ḏonsellaš; no te kiyero dezir máš en šserenal porke no lo puweḏo kawlebar. Yo perdí tereš hiŷoš baroneš i toḏoš muriyeron en ḏefenša ḏel addīn y perdí ḏoš iŷaš i mi muŷer yešta šola hiŷa ke tengo keḏó para mi konšuwelo, ke era de šiyete mešeš. I yo keḏé [87 *r*] guwérfano para lo ke Allah šerá šerbiḏo i kontento, pleg(u)e a šu bonḏaḏ darme parsiḏa šin eštinansa». Dīššo maš: «Hiŷo, yo no lloro lo pašaḏo, puweš a ello no ay rretornaḏa, pero lloro lo ke tu beráš si aš biḏa, i atiyenḏeš en ešta tiyerra, yen ešta Išla ḏe Ešpaña. Pleg(u)e a šu bonḏaḏ, por la nobleza ḏe nuweštoro onrrado alqurán ke ešte mi dīcho kayga en basiyo, i no suŵene komo a mí še me rreprešenta, maš aún šerá nuweštoro addīn tan menoška-baḏo ke dirán laš ŷenteš: '¿a ḏónḏe še fuwé nuweštoro peregonar? ¿ke še hizo el addīn ḏe nuweštroš pašadoš?' I toḏo šerá kuruḏeza y-amargura para kiyen abrá šentiḏo. I lo ke máš ḏuwele ke šerán los muslimeš a par ḏe loš krištiyanoš, ke no rreušarán šuš taraŷeš ni eškibarán šuš manŷareš. Peleg(u)e a šu bonḏaḏ ke ayan eškibo de šuš obraš, i ke no atiyenḏan a šu ley kon šuš korazoneš, [87 *v*] ni še leš eštuwerša el ines para mala kontornada. Biyen te parezerá ke lo digo komo apašiyonado, pleg(u)e a šu bonḏaḏ i por šu inefable amo-riyo ke šea tan aluwente mi dicho komo lo eš mi ḏešeo, ke yo no keriya alkanzar taleš lloroš. Puweš ši keremoš dezir ke lloraron loš de Bani Israila, no eš mucho ke nošotroš šširamoš no eš buwen lle-go, porke laš alayḏaš de aora šon ḏe mayor ešpera, porke la garasiya ḏe nuweštoro onrrado alqurén eš ḏe mayor eštima ke toḏaš las gara-siyaš ḏe abenisiyo; i por ešta razón podemoš ḏesir ke merezen aora maš konḏuwelma siyen ḏeteštaḏoreš ke anteš de nuweštro onrrado alqurén siyen mil ḏeteštaḏoreš, puweš kiyen era en ešto ḏuḏa no šerá muslim. Puweš ši keremoš rretornar nuweštara disiyenḏa por ke ha-blamoš ḏe lo ke a ḏe benir, echemoš la mano a nuweštoroš pechoš por ke [88 *r*] ya bemoš a ošo el simiyento ḏe nuweštara disiyenḏa, puweš aún beremoš mayoreš kaštigoš por loš awmentoš ḏe nuweštaraš ḏeteštansaš, ke šu bernán loš logroš, i kobdisiyarán los alizineeš, i por la falta ḏe la moneštasiyón bernán a ḏébiles eššersisiyoš. Puweš ši aora en tan berebe ešpasiyo pareze ke ya noš šuštentamoš de ka-

rreo, ¿ke harán kuwando bengan laš poštreraš otoñadaš?; ši loš padres aminguwan el addīn, ¿komo lo enšalsarán los choznoš?; ši el rrey de la konkišta no guwarda fidelidad, ¿ke aguwardamoš de šuš šuzešoreš? Todabiya dīgo, hiŷo, ke irá de awmento nuweštara kaída, pleg(u)e a šu bondad šanta ke buwelba šu piyedad enta noš i noš kawlebe kon šu dibina grasiya. I no sešará, šino šobrebiniyera la ora del alfaṣl». Yo eštube en š(u) konpaniya doš lunaš, i no me apiyade Allah [88 *v*] ši me paresiyeron doš oraš, por ke ŷamáš tube barón de tan lindo entendimiyento. No le pude ŷuzgar en dicho ni en fecho, maš ke en šer awšoluto en rrepreender yen mandar anadibitat (*sic;* léase: i nadi bi tan) šuwelto en departir i leer el alqurén i todo tawsir arábigo i yebarayiko. Teniya la bos muy doñegil y šu hiŷa no le šemeŷaba y era muy dokta, y šabiya todo el alqurén de koro, iyasiya bida ṣaleḥal. Era conšuwelo ber šu manifisensiya tan pura i neta. I kuwando me dešpedí de padre y hiŷa, no faltó lloro por todaš parteš. La iŷa me prešentó una šortišša y el padre un alŷofarillo, i me diššo: «Fiŷo, yo kišiyera prešentarte otara datua; maš ya še akabaron miš tešoroš, toma ešte ŷoyel; ši, komo peša diyes mil marabedíeš, pešera siyen mil, no rretornariya mi mano». Y el diya ke yo me dešpidí, diššo una aljuṭba šobre el adbenimiyento de Muḥammad (ṣ. l. m.) ke ŷamás permitiyó dármela, i lo ke yo [89 *r*] kolešší, porke no la fiyo de los ke la departiyešen, pero yo hago rrelasiyón de šu buwena kontaratanza. Allah še apaga de loš del alumma de Muḥammad komo adīmo i poderoso. Amīn.

L. P. Harvey.

Oxford.

LA LÍRICA HISPANO-ÁRABE Y LA APARICIÓN DE LA LÍRICA ROMÁNICA [1]

I. — PAISAJE HISTÓRICO DEL PROBLEMA

Dificultades del asunto.

La honrosísima misión que me ha confiado la Accademia Nazionale dei Lincei al encargarme esta ponencia es muy superior a mis fuerzas. Si la he aceptado con gratitud, es por pensar que las dificultades del tema no dependen sólo de la capacidad subjetiva del que lo trate. Son, por desgracia, unas dificultades terriblemente objetivas. Internarse en las minas del pasado es siempre avanzar a tientas; pero en este caso la negrura no viene exclusivamente de las sombras fatales del tiempo. Se trata de una oscuridad que, como veremos, ha sido en buena

[1] [Amablemente autorizados por la Accademia Nazionale dei Lincei, a la que nos complacemos en expresar nuestra profunda gratitud, insertamos esta ponencia de don Emilio García Gómez al XII° Convegno Internazionale Volta, organizado por dicha Academia y celebrado en Roma y Florencia entre el 27 de mayo y el 1° de junio de 1956 bajo el título: «Oriente e Occidente nel Medioevo». La ponencia (a la 7ª sesión: Historia literaria), previamente impresa en edición privada y repartida entre los congresistas, fué oralmente expuesta, a continuación de la del señor Enrico Cerulli, también inserta al frente de este fascículo, en el Palazzo Vecchio de Florencia la mañana del jueves 31 de mayo, y discutida esa misma tarde en la Villa Favard, con intervención, entre otros, de los profesores Abel, de Bruselas, Monteverdi, de Roma, y Hoenerbach, de Bonn. — *N. de la R.*]

parte deliberadamente producida por razones muy diversas. Y la lamparita que nos guía es por otro lado mínima. Para obtener la iluminación necesaria haría falta una doble competencia muy difícil de lograr, sobre todo en tiempos como los nuestros de rabiosa especialización: la del romanista y la del arabista. Más aún: no nos olvidemos de que en la Edad Media poesía y música iban indisolublemente ligadas. Nos haría falta también, y ello es aún muchísimo más inasequible, una tercera competencia: la del musicólogo; un musicólogo que habría de ser a la vez buen conocedor de la técnica musical y experto en la evolución histórica de las melodías medievales.

Progreso de las «tesis árabes».

De todos estos requisitos sólo puedo presentar una modesta competencia de arabista y, eso sí, un cierto hábito de tratar temas de literatura medieval comparada. Mi vida científica comenzó a la sombra de los grandes maestros españoles Ribera y Asín, esforzados campeones en estas materias y en las ruidosas polémicas a que han dado lugar. Yo asistí de muchacho a muchas de ellas. Por ello puedo juzgar de los progresos que en estos últimos treinta años han hecho estudios tan apasionantes como difíciles. ¿Quién habría podido decir a Asín, en 1919, que su famosa tesis sobre la influencia de la escatología musulmana en la *Divina Comedia* de Dante iba a encontrar en 1949 la limitación, sí, pero al mismo liempo la confirmación plena y la certeza que supone el áureo libro de Enrico Cerulli sobre *Il «Libro della Scala»?* ¿Quién habría podido suponer que en los medios medievalistas hispánicos, tan hostiles y recelosos hace treinta años frente a toda supuesta influencia árabe, iba a surgir un libro como *España en su historia*, de Américo Castro? Todo ello sin contar los enormes progresos hechos en campos más tranquilos y menos azotados por el vendaval de la discusión.

No es que pretenda cantar victoria, ni crea que las llamadas «tesis árabes»[1] hayan dejado de tener muy serios y muy com-

[1] Tal nombre, con el que se ha bautizado a dichas tesis en el campo román-

petentes adversarios. Lo único que quisiera advertir es que el número de adhesiones ganadas ha sido tal, que podemos a veces preguntarnos, volviendo el problema por pasiva, y a ello aludía al comienzo, no ya si han existido en la Edad Media determinados vínculos culturales entre la civilización europea y la islámica, sino cómo — el por qué es de más fácil explicación — estos vínculos pudieron ser voluntariamente rotos y negados en una provocada crisis de amnesia. La cuestión, que es sumamente importante para la cultura española, sólo puede quedar aquí apuntada; pero merece muy largos desarrollos.

La comparación en el terreno de la poesía.

De todos los terrenos comparatistas, de la índole antedicha, en que se ha venido luchando, quizá no haya otro más espinoso que el de la poesía. La influencia de la lírica musulmana sobre la europea medieval, afirmada en el filoárabe siglo XVIII y vagamente exaltada o acariciada por el Romanticismo, sufrió una terrible poda en la época de la filología positivista, que la redujo a un mínimum imperceptible, por no decir a la pura nada. Sólo empezó a levantar cabeza de nuevo en los albores de nuestro siglo, y desde entonces ha ido calando cada vez más hondo. Si se me permite una metáfora moderna y un tanto audaz, yo diría que los estudios que la afirman han penetrado la dura costra de la historia como esas máquinas perforadoras que hoy buscan el petróleo a la profundidad que haga falta. Y, como veremos, la vena de este petróleo iba, en efecto, muy escondida en el seno de la tierra histórica.

co, es equívoco. En el campo arabista se las llamaría «tesis románicas», puesto que sostienen la influencia romance en la poesía árabe. Si se les sigue llamando «tesis árabes» es sólo en cuanto subrayan la simbiosis medieval de las dos poesías árabe y románica, introduciendo un elemento que los romanistas se negaban —y algunos aún se niegan — a aceptar. ¡Inútil parece decir que, si algún día los árabes se interesan por este asunto, es probable que también rechacen el influjo romance en su lírica!

En el terreno de la poesía clásica árabe.

En la superficie era muy poco lo que había. La poesía árabe clásica presenta muy pocos puntos de contacto con la lírica romance europea. Aquí la respuesta iba a ser, y casi sigue siendo, negativa. Sin embargo no echemos en olvido que de esta superficial campaña iba a quedarnos algún botín: la identidad de algunos temas, de algunas expresiones, de ciertos tipos que viven convencionalmente en torno de los amantes, y, sobre todo, la desaparición del prejuicio de que el amor árabe era puramente sensual. Hoy creo que todo el mundo está convencido de que en la poesía árabe hallamos un tipo de amor muy cercano del que nosotros llamamos «amor cortés» y aún del que, en más de un sentido, llamamos para entendernos «amor platónico». *(No olvidemos, sin embargo, que buena parte de esta poesía clásica pasó a la poesía estrófica.)*

En el terreno de la poesía estrófica: tesis de don Julián Ribera.

Una perforación mucho más honda fué la que en 1912 hizo mi maestro Ribera en su famoso discurso sobre Ibn Quzmān. Un estudio de la evolución histórica de la *muwaššaḥa* (género que ya había sido estudiado en 1897 casi desde un punto de vista puramente descriptivo por Hartmann) y del *zéjel* le llevó a afirmar que estos géneros, nacidos en la España musulmana, imitaron una lírica romance preexistente y tuvieron enorme influencia sobre la lírica provenzal de los trovadores y sobre la de toda Europa. Para Ribera, en el *Dīwān* de Ibn Quzmān se hallaba «la clave misteriosa» de toda la lírica medieval.

Cierto es que en la tesis del gran sabio español había exageraciones y errores. Cierto es que produjo desviaciones evidentes (atención casi exclusiva al *zéjel* y a lo que se ha venido llamando la «estrofa zejelesca»). Pero no es menos verdad que, como veremos, la intuición de Ribera fué genial. Por lo pronto, produjo una ola de enconadas polémicas en las que la «tesis árabe» fué ganando, a la vez que se deformaba bastante, no poco terreno. Los enemigos de esta «tesis árabe» siguen siendo

muchos; pero son acaso más sus partidarios, que creen en la enorme difusión que por toda Europa logró la «estrofa zejelesca». Bastará remitir a dos solos especialistas: Menéndez Pidal en sus dos redacciones del estudio *Poesía árabe y poesía europea* (la primera de 1938), y A. R. Nykl, cuyas investigaciones podemos considerar resumidas en su libro *Hispano-Arabic Poetry and its Relations with the old Provençal Troubadours* (1946).

Sería tan extemporáneo como imposible entrar aquí en el análisis de los infinitos matices y atenuaciones que ha ido sucesivamente adoptando la tesis de Ribera. Baste decir que para bastantes de sus secuaces lo que no estaba demostrado era la preexistencia, postulada por Ribera, de una lírica romance. Estos investigadores creen que la invención andaluza de la *muwaššaḥa* y el *zéjel* pudo basarse en modelos persas o árabes (el *dubait*, el *tasmīṭ*, etc.).

El descubrimiento de las jarŷas romances.

En 1948 se produjo de súbito una perforación mucho más honda y que alcanzó una fecundísima veta nueva. Aludo a la publicación ese año en la revista Al-Andalus que dirijo desde su fundación, del artículo de S. M. Stern sobre *Les vers finaux en espagnol dans les muwaššaḥs hispano-hébraïques*. Debo advertir, porque es importante, que ni el autor del artículo, ni su editor, que era yo, ni incluso don Ramón Menéndez Pidal, a quien se consultó por indicación de Stern antes de la publicación, nos dimos entonces cuenta de toda la trascendencia literaria del sensacional descubrimiento. ¡Tal es el deslumbramiento que la novedad inesperada produce! Nos fijamos sólo de momento en el aspecto puramente filológico. El primer toque de atención sobre la mencionada trascendencia literaria vino acaso de Dámaso Alonso en su artículo *Cancioncillas de «amigo» mozárabes (Primavera temprana de la lírica europea)*, publicado en la *Revista de Filología española* (1949).

Otra observación hay asimismo que hacer. Las *jarŷas* — que tal es el nombre técnico de dichos «versos finales en espa-

ñol de las *muwaššaḥas*» — ¿se encontraban sólo en poemas hebraicos de este tipo? Unos conatos de exaltación hebraísta en este sentido quedaron pronto paralizados. Debido a un milagroso azar, el filón se vió inmediatamente ampliado por el lado árabe. Ya Stern en 1949 había dado noticia de una sola *jarŷa* romance en *muwaššaḥa* árabe [1]; pero, gracias a la generosidad de mi colega G. S. Colin, en 1952 pude yo publicar también en Al-Andalus [2], y sacadas de una colección de *muwaššaḥas* en ms. del siglo XIV, propiedad del sabio francés, un artículo que titulé *Veinticuatro jarŷas romances en muwaššaḥas árabes*, y este número ha quedado luego ampliado con alguna más [3]. Y no es esto todo: también pudimos utilizar por entonces, e incluso en tres manuscritos tunecinos, la colección de *muwaššaḥas* de Ibn al-Jaṭīb intitulada *Ŷayš al-tawšīḥ*, donde se encuentran varias *jarŷas* romances. En resumen, el número de *jarŷas* romances que hoy conocemos es, en números redondos, de unas cincuenta. Con algunas adiciones y ciertas modificaciones, pueden ser consultadas en el libro de S. M. Stern, *Les Chansons mozarabes* [4] (Palermo 1953), si bien este inventario es puramente provisional y en él los textos no están en su inmensa mayoría más que muy parcial y superficialmente descifrados.

Por razones obvias de espacio y tiempo, no puedo tampoco

[1] *Un muwaššaḥ árabe avec terminaison espagnole*, en Al-Andalus, XIV [1949], pp. 214-218.

[2] Vol. XVII [1952], pp. 57-127.

[3] Emilio García Gómez, *Dos nuevas jarŷas romances (XXV y XXVI) en muwaššahas árabes (ms. G. S. Colin)*, en Al-Andalus, XIX [1954], páginas 369-391.

[4] El nombre de *mozárabe* dado a esta lírica se usó primeramente en España, por Dámaso Alonso y por otros muchos, entre ellos el autor de estas líneas. Tiene el inconveniente de un equívoco, que es necesario salvar: no se la llama «mozárabe» porque corriera sólo entre «mozárabes», ya que correría también entre muladíes o incluso entre musulmanes bilingües, sino porque es «mozárabe» en el mismo sentido en que los «mozárabes» lo son: es una cristiana arabizada o que vive entre árabes. A pesar del posible equívoco, una vez hecha la salvedad, y entendida así la denominación, me parece más breve y más significativa que otras que se han propuesto después, como la de «cantos románicos andalusíes», usada recientemente por Menéndez Pidal.

entrar en las infinitas cuestiones filológicas y literarias que plantea el hallazgo de las *jarŷas* romances en *muwaššaḥas* españolas, árabes y hebreas. Ni hace falta: están en la memoria y en el conocimiento de todos. Subrayemos sólo lo indispensable. Hemos llegado probablemente a captar el secreto del género llamado *muwaššaḥa*, que consiste en ser una composición donde lo esencial es la *jarŷa*. La «estrofa zejelesca» — la estructura general del poema — ha perdido para nosotros interés. El *zéjel* ha pasado de momento a segundo término. El primer término y el interés lo ocupan las *jarŷas*.

Las *jarŷas* romances que se han podido hallar, aparte su enorme importancia filológica y su trascendencia para conocer la evolución de los géneros en la más antigua literatura española, plantean además dos problemas esenciales: 1°, ¿representan la lírica romance preexistente a las *muwaššaḥas* que postulaba teóricamente Ribera?; y 2°, siendo como son acaso la lírica popular europea más antigua de que tenemos noticia, ¿en qué relación cronológica y de todo tipo se encuentran con dicha lírica europea?

Plan de este trabajo.

No pretendo — insensato sería el propósito — resolver estas graves cuestiones, y he de dar de lado, por suponerlos conocidos de todos, multitud de detalles que, de hablar a profanos, sería necesario aducir. Voy a limitarme, por juzgarlo imprescindible, a explicar brevemente cómo concibo yo los orígenes y la evolución del género llamado *muwaššaḥa*, y, después, a entrar en el análisis de algunos pormenores técnicos que pueden apoyar la hipótesis, en que creo, de que en las *jarŷas* romances podemos ver una milagrosa supervivencia de la poesía romance preexistente a las *muwaššaḥas* de que hablaba Ribera. Para concluir, aludiré a algunas investigaciones, confinadas al campo de la literatura española, que me ocupan ahora y que, a mi juicio, pueden acaso constituir una perforación más honda todavía que las anteriores en busca de una verdadera comunidad e interdependencia entre las líricas árabe e hispánica durante la Edad Media.

II. — EVOLUCIÓN DE LA MUWAŠŠĀḤA. LA JARŶA

Dos poesías conviviendo de espaldas.

Verificada la «invasión» — mejor diríamos «ocupación» — árabe de buena parte de la Península ibérica por los ejércitos musulmanes en condiciones que siguen siendo para nosotros harto oscuras, parece evidente que ambos pueblos, en sus núcleos irreductibles — y prescindiendo del trasiego que representó, de un lado, la aproximación de los invasores a los invadidos por vínculos matrimoniales, y, de otro lado, la conversión de muchos invadidos a la fe de los invasores —, permanecieron por bastante tiempo separados. Gustarían los árabes de seguir viviendo a su modo y entre ellos, y a su modo y entre ellos continuarían viviendo las poblaciones indígenas. Idéntica separación existiría entre sus tradiciones literarias. Durante casi dos siglos ambas convivirían yuxtapuestas y de espaldas. Los árabes de España cultivarían su poesía, eco apagado y esqueje no demasiado florido de la poesía oriental; los indígenas, mozárabes o recién convertidos, la suya.

Esta coexistencia de las dos poesías no es una simple hipótesis, sino un hecho comprobado. Un texto inédito de Tīfāšī (siglo XIII), que debo a la amabilidad de Ḥ. Ḥ. ᶜAbd al-Wahhāb, lo afirma taxativamente. Procede de Ibn Saᶜīd, que lo hace remontar varias generaciones más arriba, y afirma: *las canciones de la gente de al-Andalus, o eran por el estilo de los cristianos, o eran por el estilo de los camelleros árabes* (أنّ أهل الأندلس في القديم كان غناؤهم إمّا بطريقة النصارى وإمّا بطريقة حُداة العرب).

Cómo era la poesía «al estilo de los cristianos».

¿Cómo era esta poesía lírica *al estilo de los cristianos*? Para mí — que acepto su supervivencia en las *jarŷas* romances y la utilizo aquí en hipótesis de trabajo — era una poesía en piezas

sumamente cortas, como las *jarŷas* a que aludo: cancioncillas de dos, tres, cuatro o muy pocos más versos, de aire popular y tono lírico. El que fueran tan breves no es raro. Hoy todavía la poesía popular española, en casi todas las regiones, se expresa en «coplas» de esas dimensiones, como antes estuvo representada por lo que llamamos «villancicos». Recuérdese, a título documental, que hay pueblos donde la poesía ha adoptado una estructura así: por ejemplo en el Japón, donde las formas clásicas son el *tanka* (31 sílabas, en 5 líneas, alternadas, de 5 y 7 sílabas, la última de 7) y el *haikú* (17 sílabas, en 3 líneas de 5, 7 y 5 sílabas, respectivamente).

Esta poesía, desde luego, no sería exclusiva de España, sino que existiría en toda o buena parte de la Romania, aunque en los demás territorios no conozcamos por ahora testimonios tan antiguos como algunas *jarŷas*. Baste aludir a la semejanza, tantas veces ahora aducida, de éstas con los *refrains* franceses. Ni dejaría de haber relaciones entre las poesías de las diferentes comarcas románicas. En algunas *jarŷas* recientemente descifradas por mí y aún no publicadas — es asunto todavía oscuro — creo descubrir fenómenos lingüísticos que harían pensar en una influencia provenzal. Y esta poesía conviviría, de espaldas como digo, con la *qaṣīda* árabe clásica, importada de Oriente o con su eco español.

Invención de la muwaššaḥa y su coyuntura histórica.

A fines del siglo IX, tan trágicamente señalado por subversiones políticas e ideológicas que revelan la incomodidad mutua de las razas en fricción, se produce — por cansancio o por evidencia de la necesidad de un entendimiento y convivencia recíprocos — un amplio movimiento de integración, presidido por la dinastía omeya, que había de culminar en la gloria del Califato. Es de suponer que la literatura siguiera un rumbo parecido. Y, en efecto, es precisamente por esta época (fines del emirato de ʿAbd Allāh, primeros días de ʿAbd al-Raḥmān III) cuando todos los textos están conformes en señalar la aparición de la *muwaššaḥa*, que habría sido inventada por un poeta de

Cabra, llamado según unos Muḥammad ibn Maḥmūd, y según otros Muqaddam ibn Muᶜāfà (indudablemente, a pesar de las dos tradiciones, se trata de una misma persona) [1]. Historia y literatura van, pues, perfectamente de acuerdo.

Textos que nos informan sobre la muwaššaḥa.

¿En qué consistió la «invención» atribuída al poeta de Cabra? Para intentar saberlo, y prescindiendo como he de hacerlo, de textos accesorios, los fundamentales son tres: el de Ibn Bassām (s. XII) en la *Ḏajīra* (ed. Cairo, I-2, p. 1); la única preceptiva que conocemos de la *muwaššaḥa*, o sea el *Dār al-ṭirāz* del egipcio de fines del siglo XII Ibn Sanā' al-Mulk (ed. Rikabi, Damasco 1949), y el célebre pasaje final de los *Prolegómenos* de Ibn Jaldūn, que Ahwānī ha demostrado ser un plagio bastante desvergonzado del *Kitāb al-muqtaṭaf* de Ibn Saᶜīd [2].

El texto de Ibn Bassām.

Ibn Bassām nos dice que la invención consistió en que el poeta de Cabra «*componía* [sus poemas] *sobre hemistiquios* [es decir, versos cortos, sin cesura interna, como los de las coplillas romances], *aunque la mayoría con esquemas métricos descuidados e inusitados* [es decir, aquellos a que la coplilla romance obligaba], *cogiendo expresiones vulgares o en romance a las que llamaba ʿmarkaz', y construyendo sobre ellas la ʿmuwaššaḥa'*» (وكان يصنعها على أشطار الأشعار ، غير أن أكثرها على الأعاريض المهملة ، غير المستعملة ، يأخذ اللفظ العاميّ والعجميّ ، فيسمّيه المركز ، ويضع عليه الموشّحة).

[1] La nota *Sobre el nombre y la patria del autor de la «muwaššaḥa»* (que es mía, aunque apareció anónima), en Al-Andalus, II [1934], pp. 215-222, ha de ser rectificada en varios puntos y sobre todo completada conforme a Al-Andalus, XIII [1948], pp. 28-31.

[2] ᶜAbd al-ᶜAzīz M. al-Ahwānī, *El «Kitāb al-muqtaṭaf min azāhir al-ṭuraf» de Ibn Saᶜīd*, en Al-Andalus, XIII [1948], pp. 19-33.

Ribera, en cuyos tiempos se conocían muy pocas *muwaššaḥas*, y ninguna con *jarŷa* romance, no podía entender bien este pasaje; pero con su certera intuición vió en él la existencia de una lírica romance anterior. Lo que ocurre es que no podía saber lo que era la *jarŷa;* que, para encontrar palabras romances, acudió a Ibn Quzmān y al *zéjel* (género, como veremos, derivado y posterior) y que vió la influencia romance, no en la *jarŷa*, sino en la estructura general del poema, en la «estrofa zejelesca», lo que le llevó a él y a los que le han seguido a conclusiones muy valiosas, pero que ahora no son nuestro objetivo.

Esencial papel de la jarŷa: el texto de Ibn Sanā' al-Mulk.

No; el pasaje de Ibn Bassām no podía ser bien entendido hasta no tener ante los ojos, como tenemos ahora, *jarŷas* romances. Porque el *markaz* de Ibn Bassām es la *jarŷa:* la equivalencia de ambos términos es absoluta y puede comprobarse, por ejemplo, en varios pasajes de Ibn Quzmān (ed. Nykl. pp. 40, 121, 125). Y sobre el papel de la *jarŷa* o *markaz* nos informa cumplidamente Ibn Sanā' al-Mulk.

Claro es que a este autor hay que emplearlo con suma precaución, de un lado porque es un extranjero que jamás puso los pies en España; de otro, porque es relativamente tardío, y, además, porque, como es lógico, carece de toda perspectiva histórica sobre la evolución del género, del que sólo le interesa la actualidad y la forma métrica. Sin embargo, sus informes son preciosos, puesto que nos dice: 1°, que toda la *muwaššaḥa* tiende a la *jarŷa*, de la que es preludio o preparación; 2°, que la *jarŷa* ha de estar en lenguaje directo y puesta en boca de alguien, sea persona, animal u objeto personificado; 3°, que la *jarŷa* ha de estar en lengua árabe vulgar, «argot» o lengua romance, lo que confirma lo dicho por Ibn Bassām; 4°, que conviene que la *jarŷa* se componga antes que el resto de la *muwaššaḥa*, el cual debe luego adaptarse a ese pie forzado, lo que confirma el aserto de Ibn Bassām de que la *muwaššaḥa* se construía sobre el *markaz* (= *jarŷa*); y 5°, que «algunos poetas de la última época (el

autor escribe en la segunda mitad del siglo XII), por ser incapaces de componer una buena *jarŷa*, tomaban una ajena, lo cual era mejor que si compusieran por sí mismos otra más floja» [1].

En estas reglas que hemos resumido se refleja evidentemente una antigua tradición, y, si les añadimos la perspectiva histórica que Ibn Sanā' al-Mulk no podía tener, basados además en las consideraciones que expondremos más adelante, no parece aventurado ver en ellas una plena confirmación de lo afirmado por Ibn Bassām, o sea, que la *muwaššaḥa* en su origen era un poema simplemente destinado a encuadrar una *jarŷa* romance, ajena y preexistente.

Carácter híbrido de la muwaššaḥa.

La *muwaššaḥa* resulta así un género híbrido, de compromiso, de un lado entre poesía árabe y poesía romance, al fin fundidas; de otra parte, entre un género culto y otro popular. Para entendernos: es algo así como las «glosas» o las «letrillas» que tanto abundan en nuestros cancioneros o en nuestros mejores clásicos sobre «villancicos» antiguos populares, o, más modernamente, como esas canciones actuales españolas, tan divulgadas, en que una «copla» muy conocida aparece como estribillo de unas variaciones o historias inventadas por el poeta contemporáneo. Diríamos, pues, que la *muwaššaḥa* es obra de unos folkloristas «avant la lettre», y estos folkloristas habrían sido — artífices de una audaz fusión — árabes más bien de tendencia aristocrática, pero aficionados a las cosas populares, según una tendencia «plebeyizante» (sin dar al término el menor sentido peyorativo) que ha constituído y sigue constituyendo una de las constantes de la cultura española.

La fusión de las dos lenguas no constituye ninguna sorpresa para nosotros, ya que sabemos hoy perfectamente que el bilingüismo era normal en la España musulmana. La fusión de las dos literaturas es más sorprèndente. Causa, en efecto, cierto asombro ver la poesía árabe clásica al servicio de la poesía roman-

[1] Ed. Rikabi, pp. 30-33.

ce popular. Además, como ha notado agudamente Massignon, «mientras en la poesía clásica el acento carga sobre el primer verso — arranque del arco del violín (Mutanabbī) —, en la *muwaššaḥa* el acento carga sobre el último verso — flecha suprema — » [1].

Nuestra teoría tiene la ventaja de resolver una vieja aporía que oscurecía el asunto. Se decía que la *muwaššaḥa* era una invención andaluza y, al mismo tiempo, se le señalaban antecedentes orientales (el *tasmīṭ* sobre todo, que en cierto poema de Abū Nuwās llega a constituir una especie de *pre-muwaššaḥa*). ¿Dónde estaba, pues, la «invención» española? Ribera, al creer que el influjo de la lírica romance preexistente se ejercía sobre la arquitectura del poema, sobre la «estrofa zejelesca», no podía resolver la cuestión. Pero para nosotros ésta cambia de aspecto. Porque, para nosotros, la lírica romance preexistente es sólo la *jarŷa*. La arquitectura estrófica del poema que a la *jarŷa* encuadra puede, pues, ser en principio (ni afirmamos ni negamos) de origen puramente árabe y provenir del *tasmīṭ*. El poema es un centauro: es una mezcla, una fusión. El elemento indígena español se refugia en la *jarŷa*, mientras el resto de la *muwaššaḥa* está en árabe clásico puro (si bien, como veremos, creo que no en métrica clásica) incluso con *iʿrāb* o sintaxis desinencial, y embutido de los mismos tópicos que en la poesía árabe clásica son frecuentes, aunque aquí tomen un aspecto superficialmente distinto — más lírico — a causa de la variedad de rimas y de la estructura estrófica del poema.

Evolución de la muwaššaḥa.

De estas primitivas *muwaššaḥas*, que quizá serían un tanto rudas, no conocemos hasta ahora ninguna; pero tanto Ibn Bassām como Ibn Saʿīd (plagiado por Ibn Jaldūn) nos informan de cómo el género sufrió muy poco después una inmediata evolución que lo perfeccionó. Ibn Bassām señala algunas mejoras

[1] *Investigaciones sobre Šuštarī, poeta andaluz, enterrado en Damieta*, en AL-ANDALUS, XIV [1949], p. 43.

que por etapas se fueron introduciendo durante todo el siglo X. Como tampoco de esta época conocemos hasta ahora ninguna composición, las hipótesis que podrían hacerse sobre en qué consistían tales modificaciones serían aventuradas y no para este lugar.

A lo que Ibn Bassām viene a parar es a que el género alcanzó su perfección y su apogeo en ʿUbāda ibn Mā' al-Samā' (fines del siglo X y comienzos del XI), de quien ya conocemos bastantes piezas [1]. Sobre la posterior evolución del género y sus principales representantes nos informa Ibn Jaldūn (= Ibn Saʿīd), y sus noticias pueden hoy comprobarse gracias a los ricos materiales que representan el ms. Colin de Ibn Bušrà de Granada y el *Ŷayš al-tawšīḥ* de Ibn al-Jaṭīb. Por otra parte, en espera del repertorio completo prometido por S. M. Stern, poseemos todavía el anticuado, pero útil, elenco de M. Hartmann [2].

El tipo normal de muwaššaḥa.

En resumen: la *muwaššaḥa*, inventada a fines del siglo IX o comienzos del X, nos aparece plenamente formada un siglo después, cuando ya podemos estudiarla en composiciones felizmente subsistentes. En su tipo primitivo y normal es una poesía destinada a encuadrar una *jarŷa* romance, que constituye su final y su punto de gravedad. Ante ella van cinco o seis estrofas, en árabe clásico, dividida cada una en dos partes: una, con rimas independientes, y otra, con rimas y estructura exactamente iguales a las de la *jarŷa*, que queda incluída en la última estrofa. Una reproducción rítmica de la *jarŷa* puede ir al comienzo de la composición (*maṭlaʿ* = preludio). Si este preludio falta, la *muwaššaḥa* se llama *aqraʿ*, literalmente 'calva', que traducimos por 'acéfala'.

[1] Cf. últimamente S. M. Stern, *Muḥammad ibn ʿUbāda al-Qazzāz*, en Al-Andalus, XV [1950], pp. 79-109.

[2] *Das Arabische Strophengedicht, I, Das Muwaššaḥ*, Weimar, Emil Felber, 1897.

Subsistencia del tipo normal de la muwaššaḥa.

Con el conservadurismo propio de toda tradición cultural árabe, en especial la literaria, este tipo ha subsistido durante siglos, casi hasta el final de la dominación musulmana en España, guardando en bastantes ejemplares sus características primitivas, incluso la *jarŷa* romance, cuyo papel y significación en tiempos tardíos comprendemos con dificultad y plantea otro tipo de problemas secundarios. Como hemos visto y era de esperar, se cultivó asimismo entre los hebreos, imitadores de todos los géneros literarios vigentes en al-Andalus, y aún quizá con un especial matiz de mayor conservadurismo.

Esta línea central sólo en casos particulares ha estado expuesta a deformaciones esporádicas internas, por afán, ya que no de novedad, al menos de complicación y preciosismo. Lo que sí ocurrió, y era fatal que ocurriera, aun en un medio tan conservador, es que sufriera presiones externas y tirones procedentes de dos campos contradictorios. Estas presiones, a las que vamos a aludir sumariamente, son las que explican, en parte, el número reducido de *jarŷas* romances que han llegado a nosotros, sin contar, por otro lado, las que se hayan perdido o dejado perder, cuando el romance era ininteligible para los copistas, para el público e incluso para los propios poetas, al alterarse la situación bilingüe de al-Andalus.

La muwaššaḥa bajo la presión del clasicismo: esfuerzos de reabsorción.

La primera de dichas presiones venía del campo del clasicismo árabe. Era éste muy fuerte, venía apoyado por la religión y por el tono general de la cultura, e intensificado por la evolución política, que fué dando alas al arabismo arcaizante y dejando evaporarse rasgos de convivencia. Este clasicismo, cada vez más robusto, se vió invadido por la híbrida *muwaššaḥa* y tendió lógicamente a reaccionar contra ella, reabsorbiéndola. De aquí, primero, el que hubiese *jarŷas* escritas, no en romance, sino en árabe clásico, y *muwaššaḥas* compuestas en metros clásicos árabes. Los dos hechos están registrados por Ibn Sanā' al-Mulk y

del último hablaremos luego. El punto extremo de esta reabsorción por el clasicismo lo señalan las *mujammasāt* de un Ibn Zaydūn o un Ibn Zamrak, que son una vuelta casi completa al *tasmīṭ* antiguo y desbordan del prefijado número de cinco o seis estrofas.

La muwaššaḥa bajo la presión del popularismo. El zéjel.

La segunda presión era justamente la contraria: la del popularismo. Una vez abierto el portillo popularista, era lógico ampliarlo. A esta segunda fuerza responde el hecho de que la *ǰarŷa* se escribiese, no en romance, sino en árabe vulgar, dialectal: hecho atestiguado ampliamente por Ibn Sanā' al-Mulk, y del que hablamos más adelante. Sin embargo, el punto máximo de esta popularización lo señala el *zéjel*, género del que poseemos, además de algunas muestras sueltas, un *dīwān* entero y precioso (el célebre *dīwān* de Ibn Quzmān) y alguna preceptiva oriental (como la de Ḥillī, analizada por Hoenerbach [1]), pero del que no sabemos a punto cierto la fecha de aparición, aunque hemos de suponerla relativamente tardía y no demasiado anterior a Ibn Quzmān.

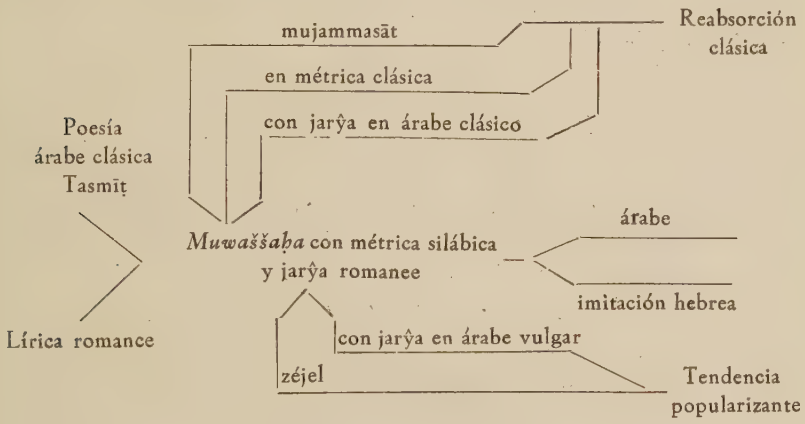
En sus *Studies on Ibn Quzmān* (Al-Andalus, 1951), Stern nos ha hecho progresar bastante en el conocimiento de las diferencias entre *muwaššaḥa* y *zéjel*. A ellos remitimos. Baste aquí observar que, entre los *zéjeles* de Ibn Quzmān, hay algunos que son casi *muwaššaḥas*, y otros que no lo son, pero en los cuales aún ejerce la *ǰarŷa* su función originaria. Pero «grosso modo» podemos decir que el *zéjel* se diferencia de la *muwaššaḥa:* 1°, en estar todo él escrito en árabe dialectal, sin *iʿrāb;* 2°, en que el número de sus estrofas puede ser mucho mayor que el de la *muwaššaḥa;* 3°, en que la *ǰarŷa* ha perdido en él casi todas o todas sus características, y en que la intervención de la

[1] *La teoría del zéjel según Ṣafī al-dīn Ḥillī*, en Al-Andalus, XV [1950], pp. 297-334. Véase ahora: *Die Vulgärarabische Poetik al-Kitāb al-ʿAṭil al-ḥālī wal-Muraḫḫaṣ al-ġālī des Ṣafiyaddin Ḥillī*, kritisch herausg. und erklärt von W. Hoenerbach, Wiesbaden, Franz Steiner, 1956.

lengua romance, si la hay, pasa a ser en forma de palabras aisladas en cualquier lugar del poema; y 4°, en que a veces pierde su valor lírico para adoptar un tono francamente narrativo.

Resumen

He aquí un esquema gráfico de la evolución de la *muwaššaḥa:*



III. — SOBRE LA PREEXISTENCIA DE UNA LÍRICA ROMANCE [1]

Las jarŷas romances no pueden ser invención de los poetas árabes.

Aunque yo no creo que tal opinión sea literalmente exacta, Nykl ha podido decir que Ibn Quzmān y sus amigos «quizá

[1] Por especiales circunstancias personales, estas páginas se han escrito muy de prisa, con toda viveza y espontaneidad. Una redacción más lenta habría exigido una mayor matización. El autor, que se encomienda a la benevolencia de los lectores para que lo entiendan así, no cree, ni mucho menos, que todas las *jarŷas* romances conservadas representen la lírica romance preexistente. Hay alguna que evidentemente parece haber sido compuesta para la *muwaššaḥa* misma, o a la par (la de *Cidiello*), y otras exigirían a este respecto un estudio detenido y pormenorizado en cada caso. Al autor le interesa ahora más bien el problema general, y el demostrar la simple existencia de una tradición.

entendían un poco esta habla [romance], pero no sabrían de ella más de lo que sabían, por ejemplo, Cervantes del árabe, o Lope de Vega del flamenco, cuando se les escapan algunas frases de estos idiomas en sus escritos» (*Cancionero*, p. XXIX). Estimo que de las *jarŷas* romances no podría decirse nada parecido. Están, en efecto, escritas en una lengua sumamente mestizada, como producto que son de un bilingüismo muy fuerte, probablemente con alteraciones del poeta árabe, y no hay que decir que con modificaciones de la transmisión oral y escrita; pero, a pesar de todo ello:

1° No son simples frases, destinadas a dar un colorido local o exótico, ni una simple algarabía (a pesar de las dificultades que su desciframiento presenta), sino diminutas y autónomas criaturas de arte, todas bellas, alguna de subidos quilates, que aún pueden hacer vibrar a oyentes españoles, quienes por tradición y por sentido de la lengua materna tienen voto de calidad en la materia; y

2° Por ser en su mayoría una lírica femenina — femenina de verdad, no al estilo de las viriloides poetisas árabes —; por estar puestas muchas en labios de una doncellita casi niña; por la intervención de la madre y de las hermanas, etc., reflejan un medio social y un ambiente cultural distintos en absoluto de los árabes.

Los que sostienen que las *jarŷas* son invención de los poetas musulmanes, una de dos: o han de atribuir a éstos una increíble fantasía para crear ambientes a ellos ajenos, que por ningún otro sitio de su literatura asoman, y que resultan sin embargo auténticos, o han de suponer que siguen una tradición remota cristiana. En este segundo caso, la solución vendría a ser la misma que la de conceder la existencia de una lírica romance preexistente, porque entonces las *jarŷas*, si no la lírica romance misma, serían su huella, su sustitutivo y su eco. Pero, además, en ambas hipótesis habría que conceder a dichos poetas musulmanes una sensibilidad lírica al modo europeo y una capacidad de creación artística en una lengua extraña muy por encima de lo concebible y de lo normal.

Tres cuestiones sobre la preexistencia.

Confieso que hay razones en pro o en contra de creer en la preexistencia a la *muwaššaḥa* de una lírica romance. Yo estoy en favor de la preexistencia, mientras no se me demuestre su imposibilidad, y, para reforzar mi criterio, quiero tratar aquí tres cuestiones importantes y relacionadas estrechamente con mi aserto.

¿Existían las jarŷas antes que las muwaššaḥas?

1ª cuestión: ¿Se puede demostrar que las *jarŷas* son anteriores a las *muwaššaḥas?*

En muchos casos, no: son casos, en general, de lo que hemos llamado reabsorción clásica; pero en otros, sí, se puede demostrar la fidelidad a lo que creemos ser la técnica y la tradición primitivas. He aquí algunos argumentos [1], aparte el texto ya visto de Ibn Bassām (ed. Cairo, p. 1).

a) En teoría, hemos visto la autorización que para utilizar una *jarŷa* ajena concede un preceptista como Ibn Sanā' al-Mulk (ed. Rikabi, p. 33), quien carece de perspectiva histórica, pero se hace eco de una tradición.

b) En la práctica, vemos que muchos poetas toman *jarŷas* ajenas, lo que comprueba esa tradición. El mismo Ibn Quzmān utiliza *jarŷas* de Ibn Baqī y del Ciego de Tudela, diciéndolo o no. En un caso, llega a más: llega a afirmar (*zéjel* nº 52) que toma su *jarŷa* «de lo antiguo»: *Wa-tarā-ḥ ʿindī min qadīm marfūʿ* (= y lo verás [al *markaz*] guardado por mí de lo antiguo).

c) En favor de esa misma tradición milita el hecho de que una misma *jarŷa*, romance o no, se vea utilizada por varios autores todos árabes, o unos árabes y otros hebreos. (Claro que aquí la melodía debía de jugar un importante papel.) ¿Se

[1] Estos argumentos, y otros que podrían aducirse, van aquí expuestos en una especie de taquigrafía ideográfica, y el autor se reserva el derecho de volver pronto y detenidamente sobre ellos.

copiaban unos a otros? ¿No sería más bien que acudían a un fondo mostrenco, a un tesoro común?

d) La *jarŷa* es a veces tan ilógica con relación al resto del poema, que su inserción no se explica de no existir la tradición de acabar la *muwaššaḥa* con una copla popular ajena. Cité dos casos muy tardíos, de Ibn Jātima (siglo XIV), en *Estudios dedicados a Menéndez Pidal*, II, p. 405, y en ellos sigo creyendo.

e) En otras ocasiones la *jarŷa,* de no preexistir, es no sólo ilógica, sino increíble desde el punto de vista psicológico. Veamos el nº 34 del *Dār al-ṭirāz*, atribuído al Ciego de Tudela. Se trata del caso frecuente de que un poeta cante a un nuevo soberano y, de paso, tenga que hablar de la muerte de su inmediato predecesor. Toda delicadeza es poca en este trance. ¿Cómo lo resuelve el Ciego? Personifica al reino y pone en sus labios estas palabras: «¿Por qué afligirse, / oh gentes, por qué esta pena? / ¿Por qué estos gritos? / Mi amigo cambio por otro». Esta *jarŷa* es psicológicamente imposible si la suponemos inventada por el Ciego. No tiene más explicación plausible que el que se trate de la cita de una cancioncilla popular, conocida de todos, y puesta en boca de una coqueta mudable.

f) Desde el punto de vista técnico, es para mí indicio de preexistencia de la *jarŷa* el hecho de que se descubran en ella manipulaciones del poeta que la utiliza y hace a base de ella su *muwaššaḥa*, bien por adición de rimas internas, bien al revés por suprimir rimas y reducir por ejemplo una cuarteta a un pareado, bien por incorporación patente de versos. De todo ello podría aducir ejemplos, pero no hay espacio. Me limitaré a citar el nº XII de mi serie árabe de *jarŷas*.

g) Sabido es que la rima en *-ey*, propia del futuro español, abunda en las *jarŷas*. El encuadramiento de una *jarŷa* así preexistente exige en todas las estrofas una rima en *-ay*, que en árabe es forzada y exige del poeta una rara rebusca léxica (Ibn Quzmān la emplea a veces, pero su técnica es otra). Cuando vemos, pues, en una *muwaššaḥa* una rima en *-ay*, ¿no pensamos fatalmente en que la *jarŷa* preexistía?

h) Si estimamos que la estructura de la *muwaššaḥa* de-

riva del *tasmīṭ*, resulta muy fuera de la tradición árabe el que las rimas comunes de una *muwaššaḥa* sean: *a b c*. Sólo se explica el hecho si pensamos que se trata de adaptarse a una *jarŷa* preexistente con esa rima *a b c*, donde probablemente los esticos *a* y *c*, o *b* y *c*, son asonantes. Como en árabe no hay asonancia, el poeta se ha visto forzado, para las rimas comunes, a adotar el esquema *a b c*, tan lejano del *tasmīṭ*.

i) De hecho, en las *jarŷas* existe la asonancia, totalmente extraña a la prosodia árabe. Recuérdese la publicada por Stern: *Garid vos, ay yermanellas*, donde hay la asonancia *male-demandare*. Se encuentran más casos.

j) Del aspecto de la métrica silábica tratamos a continuación.

¿Cuál es la métrica de las muwaššaḥas?

2ª cuestión: ¿La métrica de las *muwaššaḥās*, y por extensión la de los *zéjeles* es silábica, a lo romance, o cuantitativa, a lo clásico árabe?

He aquí una cuestión que ha sido muy discutida y que hoy apenas lo es, pues casi todos los especialistas están en la creencia de que la métrica de las *muwaššaḥas* y de los *zéjeles* es la clásica árabe. Hartmann lo pensó así, y hoy lo piensan y lo aplican todos: Nallino, Nykl, Colin, Stern, Hoenerbach, Ritter, etc., etc. Frente a ellos, el Barón de Schack y Ribera — repárese en que se trata de un hispanista y un español, con sentido profundo de la versificación española — creyeron, contra Hartmann y los demás citados, que dicha métrica era puramente silábica, por número de sílabas.

La versificación romance, y por tanto la española, ha repugnado siempre la métrica clásica cuantitativa, es decir, por sílabas breves y largas, incluso la latina. Por consiguiente, si las *jarŷas* romances han preexistido a las *muwaššaḥas*, su métrica debe ser silábica, como creyó Ribera, y no clásica, ni árabe ni latina. ¿Cabe demostrarlo así, frente a tantas autoridades del arabismo europeo?

A mi juicio, nada hay más fácil. Oigamos a Ibn Bassām

en el siglo XII: «La métrica de estas *muwaššaḥas* las excluye de los objetivos de esta colección, porque la mayoría están basadas en esquemas prosódicos distintos de los versos árabes»

(وأوزان هذه الموشّحات خارجة عن غَرَض هذا الديوان ، إذ أكثرها على غير أعاريض أشعار العرب) [1].

No cabe duda, pues, que las *jarŷas*, y por ende las *muwaššaḥas* primitivas y más antiguas, se ajustaban a una métrica puramente silábica.

A mayor abundamiento, escuchemos a Ibn Sanā' al-Mulk, quien si no en historia, al menos en prosodia tiene autoridad: «Divídense las *muwaššaḥas* — dice — en dos grupos: el primero, con aquellas que se ajustan a los metros de la poesía árabe clásica; *el segundo, con aquellas que no se ajustan a dichos metros ni revelan conocimiento de ellos*» [2]. No puede estar más claro, y es extraordinario que no se haya tenido en cuenta este pasaje. A mayor abundamiento, Ibn Sanā' al-Mulk añade luego que el segundo grupo «es el más copioso y *el que abarca la inmensa mayoría de las composiciones*, imposible de reducir a número y de someter a clasificación» [3]. Todo el pasaje, que espero comentar algún día, es de una importancia extrema sobre las dificultades de comunicabilidad entre las culturas.

Apliquemos ahora la perspectiva histórica, que en ellas falta, a las palabras de Ibn Sanā' al-Mulk: las primitivas *muwaššaḥas*, obligadas por las *jarŷas* romances preexistentes, se ajustaban a la métrica silábica y no a la cuantitativa clásica. Lo que sucede es que luego, bien por incapacidad de comprender la métrica silábica (Ibn Sanā' al-Mulk da de ello una prueba notoria), bien por el proceso de «cultificación» de la *muwaššaḥa* y de su «reabsorción» por parte de la prosodia clásica, se hicieron composiciones ajustadas a ésta (a ello alude también el restrictivo

1 *Ḏajīra*, ed. Cairo, I-2, p. 2.
2 *Dār al-ṭirāz*, ed. Rikabi, p. 33.
3 *Ibid.*, p. 35.

«la mayoría» que emplea Ibn Basām). Ahora bien: una de las pruebas de que la métrica original era silábica es que no se encuentra, que yo sepa, un solo caso de *muwaššaḥa* en metros como el «kāmil» o el «wāfir», por otra parte tan frecuentes en poesía clásica, que descomponen el isosilabismo, por sustituir dos breves (⏑⏑) por una larga (–). Clásicas o no, las *muwaššaḥas* son siempre isosilábicas.

Hay indudablemente *muwaššaḥas* (no creo que haya *zéjeles*) en métrica clásica; pero son exclusivamente aquellas que se ajustan al repertorio de los metros consabidos e inventariados. Fuera de ellas, a mi juicio, todas las adaptaciones a *bases* hipotéticas (porque metros no hay), o a *pies* inventados, son artificiales. Claro es que la escritura árabe o la falta sistemática de *ʿirāb* (sobre todo en los *zéjeles*) permite, no sin anomalías ni arreglos más o menos caprichosos, obtener un aparente ajuste. Es como si nosotros los españoles nos empeñáramos en formar con nuestras sílabas castellanas troqueos, dáctilos o pirriquios: en cierta medida y artificialmente puede hacerse.

En resumen: fuera de los casos patentes de empleo de la métrica clásica más corriente y nada recóndita, la mayoría de las *muwaššaḥas* y creo que la totalidad de los *zéjeles* se miden por simple cómputo de sílabas. Las únicas dificultades pueden venir de la acentuación de la sílaba final (en español, una sílaba final aguda vale por dos). Es un asunto que hay que estudiar detenidamente; pero creo que su solución será coherente con la tesis que sostengo, y hasta que vendrá a confirmarla palmariamente. Por lo pronto, lo que puedo afirmar es que he estudiado algunos cientos de *muwaššaḥas* y *zéjeles,* y que he llegado a conclusiones mejores, creo, que aquellas de los que aplican supuestos esquemas clásicos, por procedimientos infinitamente más sencillos, pues no son otros que el cómputo de las sílabas y la fijación del acento, cuya determinación, por el conocimiento de la métrica de mi lengua, es en mí puramente instintiva.

¿Son populares las jarŷas?

3ª *cuestión:* Por último, ¿las *jarŷas* constituyen o no un tipo de poesía popular?

Desarrollar este asunto exigiría demasiado espacio, Por ello, eludiendo dicho desarrollo, me limitaré a dar mi opinión personal, y en un terreno muy empírico.

A mi juicio, las *jarŷas* romances son, en efecto, poesía «popular». No se trata, naturalmente, de entender lo «popular» como el Romanticismo, es decir, como algo no sólo anónimo, sino impersonal, nacido del pueblo mismo. Toda obra de arte es personal y obra de un alguien determinado. Entiendo, pues, «popular» en el sentido que le da Menéndez Pidal cuando habla de poesía «tradicional»: es decir, una poesía, primero, compuesta por un autor que se desliga de ella para entregarla al pueblo, y, segundo y esencial requisito, que el pueblo prohija y hace suya, por lo cual todo el mundo se cree autorizado a modificarla, retocarla y adaptarla, como cosa propia.

Las *jarŷas* romances son, para mí, populares también en un segundo sentido estrictamente literario: en contraposición a un arte más culto o erudito. Lo son en el mismo sentido en que consideramos «popular» la *muwaššaḥa* con relación a la *qaṣīda*, o una letrilla de Góngora con relación al *Polifemo*. No se trata, pues, siquiera de que el autor sea un hombre del pueblo, sino de la intención con que el artista ha compuesto su poema.

Todo hispanista comprenderá lo que quiero decir si afirmo que una *jarŷa* es exactamente igual que un «villancico». Si cogemos *La verdadera poesía castellana* de Cejador, encontramos que todas las canciones contenidas en esa colección tienen forma popular. Ahora bien: aparte la forma, ¿son verdaderos poemas populares? Los hay que lo son sin duda; los hay que sin disputa no lo son, y hay una gran zona intermedia e imprecisa donde no creo que nadie se atreviera a trazar una frontera rígida. Pues bien, otro tanto ocurre con las *jarŷas:* las hay que son populares, las hay que no lo son, y hay otras en que no sabemos si lo son o no; pero en otro sentido, como ya hemos dicho, todas son populares. Es una cuestión empírica: de gusto, de sensibilidad,

de olfato. Dígase lo mismo de los autores. Tal villancico o estribillo que encontramos en Lope de Vega, en Góngora o en Tirso, ¿es un poemilla popular tal como corría entre el pueblo, ha quedado modificado en alguna medida por el gran poeta que lo emplea, o ha sido incluso inventado por él en el estilo tradicional? ¡Qué difícil resulta decidirlo! Pues bien, remontémonos unos siglos, pasemos del mundo cristiano al árabe, pongamos *jarŷa* en vez de «villancico», y al Ciego de Tudela, a Ibn Baqī o al Kumayt donde antes decíamos Lope, Góngora o Tirso, y la situación es exactamente la misma. El asunto es clarísimo, aunque muchos de sus detalles sean oscuros.

Creo que con lo dicho basta. Apliquemos a las *jarŷas* romances el mismo criterio que a la poesía popular del Siglo de Oro. Si en ésta no podemos llegar a más y nos damos por contentos, ¿no es un poco absurdo intentar ser más exigentes e hipercríticos refiriéndonos a la poesía popular de los siglos XI y XII?

IV. — LAS JARŶAS EN ÁRABE DIALECTAL: UN TERCER TIPO DE POESÍA ARÁBIGOESPAÑOLA.

Quisiera hacer ahora una breve digresión sobre un punto que estimo importante y que ya apunté en mi trabajo *Sobre un posible tercer tipo de poesía arábigoandaluza* (en *Estudios dedicados a Menéndez Pidal*, II, pp. 397-408). Lo expondré de nuevo más brevemente y espero que con mayor claridad.

La *muwaššaḥa*, a lo que creo, empezó por tener siempre la *jarŷa* en romance. Pero, una vez arraigado el género y cada vez más difundido, es evidente, por mil razones, que no podía continuar siempre y exclusivamente así. Las *jarŷas* empezaron a escribirse en árabe. Las hay en árabe clásico (Ibn Sanā' al-Mulk les reconoce validez con limitaciones); pero éstas no entran en cuestión: son obra de los autores de las *muwaššaḥas* respectivas y entran dentro del proceso, varias veces aludido, de «cultificación» del género y de su «reabsorción» por la poesía clásica. Hay, en cambio, otras — las más — que están en árabe dia-

lectal y vulgar. Hoy conocemos muchísimas, gracias a las colecciones de Ibn Bušrà y de Ibn al-Jaṭīb. Pues bien: estas *jarŷas* en árabe vulgar ¿son obra también de los autores de las *muwaššaḥas* en que figuran? Algunas veces, sí; pero son los menos casos. A mi juicio, en una enorme mayoría, no nacieron al mismo tiempo que las *muwaššaḥas* en que aparecen insertas, sino que también preexistían como cancioncillas breves independientes y fueron atrapadas por los poetas de las *muwaššaḥas*, para incluirlas en éstas, exactamente igual que creemos ocurrió con las romances, y nos basamos para sostenerlo en idénticas razones.

Mi hipótesis es que las cancioncillas romances, consideradas con independencia de las *muwaššaḥas* en que aparecen como *jarŷas*, fueron imitadas en cancioncillas en árabe vulgar, independientes asimismo de las *muwaššaḥas* en que aparecen como *jarŷas* (es lo que llamo un «posible tercer tipo de poesía arábigoandaluza»). Unas y otras no difieren más que en la lengua. En todo lo demás — formas métricas, silabismo, temas, temperatura poética, ambiente social, etc. — son absolutamente idénticas. A los filólogos romanistas estas *jarŷas* en árabe vulgar no les interesarán nada, o mucho menos que las otras. A los historiadores de la literatura, sí. Insisto en que, prescindiendo del lenguaje, no hay entre unos y otros poemillas la menor diferencia. Gracias a a ellas, las *jarŷas* que para los lingüistas son tan sólo una cincuentena, para los historiadores de la literatura se amplían en un par de centenares. El ambiente bilingüe de la España musulmana empezó por tener coplillas en romance; siguió por tenerlas, exactamente iguales, en romance y en árabe; acabó por tenerlas, lógicamente, casi exclusivamente en árabe. Como es natural, de estas últimas han llegado hasta nosotros muchas más.

V. — LAS JARŷAS (ROMANCES Y EN ÁRABE DIALECTAL) Y LA POESÍA ESPAÑOLA.

Las jarŷas romances y la filología románica.

Al llegar a la última parte de la exposición que me he propuesto, me acomete un agudo escepticismo sobre si he conseguido alguno de mis fines, en parte por deficiencias mías personales, y en parte también por la dificultad, por la complicación y por el carácter problemático de los asuntos tratados. Terminaré pronto.

Con todas las sombras de todo tipo que las rodean, las cincuenta — poco más o menos — *jarŷas* romances descubiertas constituyen un material de estudio de primer orden. El hecho de ser los más antiguos testimonios de la lírica europea en lengua vulgar y las incógnitas que plantean sobre las relaciones de las unas líricas románicas con las otras les dan una importancia apasionante. Si echamos esta leña en el rescoldo de la hoguera de la «tesis árabe» y del influjo de la «estrofa zejelesca», los romanistas tienen donde calentarse. Pero son asuntos que dejo a la competencia de mi eminente colega el profesor Roncaglia, en cuyo terreno no quiero entrometerme [1]. Llamado aquí, sin duda, como arabista y como español, me limitaré para concluir a exponer algunas ideas sobre la trascendencia de los nuevos hechos en la historia de la literatura española, adelantando algunos resultados de un libro que tengo a punto de acabar.

Las jarŷas romances y la literatura española.

No he de insistir aquí, por falta de espacio y por ser asuntos obvios, ya apuntados y elucidados por Dámaso Alonso, sobre algunas consecuencias literarias del descubrimiento de las

[1] La ponencia del prof. Aurelio Roncaglia, que lleva por título *La lirica arabo-ispanica e il sorgere della lirica romanza fuori della Penisola Iberica*, y y que se discutió después de ésta, aparecerá en las Actas del XII° Convegno Volta, publicadas por la Accademia Nazionale dei Lincei.

jarŷas, verbigracia, la ampliación cronológica por la cabeza, de un siglo al menos, que representan para la literatura española; el cambio de rumbo que supone ver que ésta empieza por la lírica y no por la épica; la necesaria modificación y reducción del papel que hasta ahora se atribuía a la lírica galaico-portuguesa, etc., etc. Por otra parte, estos asertos afectan a los orígenes y yo me voy a referir más bien a las consecuencias.

No un islote, sino un continente.

El grupo de las coplillas romances es, para algunos, un islote lírico en la alta Edad Media, prefiguración misteriosa de lo que nuestra lírica popular había de ser mucho más tarde. Para otros es un delicioso ramillete de flores tempranas, que se mustió con rapidez, pero cuyo polen trasladaron los vientos de la cultura a otras regiones de la Península ibérica o de la Romania. Para mí es más que una cosa y otra. De un lado creo, como he dicho antes, que dicho grupo enlazó inmediatamente con el otro grupo de las coplillas en árabe vulgar, las cuales imperaron durante siglos, de las cuales nos quedan muchísimas más, y cuyo espíritu, salvo la lengua, es idéntico. De otra parte, la venilla que pudiera quedar del primer grupo y la considerable corriente del segundo enlazaron luego, muy en la baja Edad Media, con una lírica popular castellana que había de llenar el Siglo de Oro y perdurar hasta nuestros días. De milagro nos queda aquí patente un enlace entre tantísimos que se han perdido: es aquel simbólico y famoso pasaje de Salinas (*De Musica*, 1577) en que nos dice que, *sobre una misma melodía*, la letra árabe *Calvi vi calvi / Calvi aravi* (a la que acabo de dedicar un estudio [1]) fué sustituída por la castellana *Rey don Alfonso, / rey mi señor*. «Ex ungue leonem»: así pasaría en otros infinitos casos. La lírica de las viejas coplillas romances no es, pues, un islote. Unida sin solución de continuidad a las coplillas en árabe

[1] *La canción famosa «Calvi vi calvi / Calvi aravi»*, en AL-ANDALUS, XXI [1956], pp. 1-18, con una adición en el mismo fascículo, pp. 215-216.

vulgar, como éstas luego a los villancicos, y éstos a su vez a las coplas que todavía se componen y se cantan en todos los ámbitos de la Península ibérica y aún de toda la Hispanidad, componen entre todos un macizo y enorme continente lírico. Pocas poesías populares en el mundo — quizá ninguna — podrán presentar, en dos lenguas, un historial único tan complejo y al mismo tiempo tan compacto. Esta lírica — extendida a uno y otro lado del Atlántico y documentada desde el siglo XI hasta nuestros días — tiene, en efecto, un mismo espíritu, aunque, como es natural, haya sufrido las mutaciones, fases y evoluciones de todo lo que vive.

Identidad de temas, esquemas métricos y versos.

En esos diez siglos dicha poesía ha cultivado los mismos temas. Mejor dicho: claro está que no los mismos, ni hace falta que lo sean. Nada hay a veces más falaz que ciertas semejanzas estrechas y escandalosas, pero limitadas. Aquí se trata, como tendré ocasión de explicar en otro sitio, de temas análogos, y lo que es más importante, coherentes entre sí, capaces de convivir dentro de una misma atmósfera espiritual.

Los que sí son los mismos son los esquemas métricos y rítmicos. En un apéndice que acompaña a estas páginas, podrán verse algunos ejemplos que me parecen significativos, y muchísimos más figurarán en mi próximo libro. Como, aun reuniendo las pocas *jarŷas* mozárabes con las mucho más numerosas *jarŷas* en árabe vulgar, la cantidad que de todas resulta no es ni de lejos comparable con la inmensa literatura popular en lengua castellana, poquísimas canciones del grupo hispano-árabe dejan de encontrar su calco exacto en las del grupo castellano, dentro del cual, por lo demás, los modelos rítmicos son reducibles a estadística relativamente fácil. En los llamados villancicos la correspondencia es rigurosamente exacta. Y esta identidad abarca también, como puede verse en mi apéndice a este trabajo, estrofas raras y otras tenidas por modernas. Menéndez Pidal, obsesionado por la «estrofa zejelesca», llegó a escribir en *Poesía árabe y poesía europea* (en la «Colección Austral», 1941,

p. 15): «Examinada la historia de la seguidilla y la cuarteta, se deshizo la impresión de primitivismo y se ha puesto en claro que la divulgación de esas dos formas no se remonta más allá del siglo XVI». Después ha cambiado de opinión [1], y más ha de cambiar, porque en las *jarŷas* hay cuartetas y en las *muwaššaḥas* hay seguidillas. Incluso a veces rozamos la técnica misma de las coplas de pie quebrado, de las que no desespero de hallar en árabe la correspondencia exacta.

Si los esquemas métricos son tan iguales, dicho se está que han de serlo también los versos. En el grupo hispano-árabe de canciones hay versos desde 2 a 12 sílabas, con todas las acentuaciones posibles, incluso los eneasílabos tenidos por importación francesa, los endecasílabos a la italiana y los versos de arte mayor. No decimos que hay versos de más de 12 sílabas porque éstos en español son siempre compuestos (7 + 7, 8 + 8, etc.); pero estas formas compuestas existen también en las canciones hispano-árabes. Hasta la falta de sinalefa que es característica de tantas épocas de nuestra poesía medieval tiene su equivalente en esta poesía hispano-árabe, ya que en árabe no existe la sinalefa. Este aspecto de la métrica «de sílabas contadas» exige, no obstante, estudio más detenido.

[1] Cuando Menéndez Pidal escribió por primera vez esas líneas, en 1937, no se conocían cuartetas antiguas (aunque ya podían verse en el *Dīwān* de Ibn Quzmān). El eminente maestro rectificó en seguida, al conocer las *jarŷas*, en su estudio *Cantos románicos andalusíes, continuadores de una lírica latina vulgar*, apud *Bol. de la R. Acad. Esp.*, t. XXXI [mayo-agosto 1951], pp. 187-270. Los apartados 15, 16 y 17 de este trabajo se titulan, respectivamente: *Canción en cuarteta de dos asonantes: su estado latente multisecular; Cuarteta en aire de seguidilla*, y *La cuarteta de cuatro rimas*.—En julio de 1956, al conocer la redacción provisional de estas páginas, me escribió el venerado maestro: «En 1951 estudié la cuarteta en ese estudio del *Boletín*, donde también apunto algo sobre la seguidillas. ¡Algo!, bien poco, junto a las felices muestras que Vd. reúne al final de su estudio». Añade: «Con el desconocimiento de la cuarteta por Rodríguez Marín, Carolina Michaelis, etc., se relaciona mi concepto de *estado latente*, esencial para el estudio de las literaturas románicas en sus orígenes, concepto que expongo en el *Boletín* y que Le Gentil estudia por lo largo sin comprenderlo bien en *Bull. Hispanique*».

Conclusión.

No quisiera que las palabras que van a seguir y con las que voy a terminar se tomaran al pie de la letra, porque las improviso y las digo un poco a la ligera; pero tengo la impresión de que de la poesía española hasta fines del Siglo de Oro, si exceptuamos la métrica de los cantares de gesta, el verso asonantado de pie de romance, la cuaderna vía, naturalmente más tarde la masa de las importaciones italianas y pocas cosas más, casi todo lo restante existía en al-Andalus dentro del enorme y complicadísimo sistema prosódico a que dió lugar la evolución y la proliferación de la poesía popular estrófica: *muwaššaḥas* (con sus *jarŷas*) y *zéjeles*.

Esto no quiere decir en modo alguno que todo venga de lo árabe. Hay influencias claras que desbordan de la métrica y hay analogías engañosas, como hay multitud de problemas todavía oscuros. Cada cosa debe ser estudiada por separado y a fondo. No he querido más que subrayar la riqueza de un mundo nuevo y necesitado de exploración. Sólo para la pequeña parte que llevo recorrida puedo afirmar que las analogías son exactas. Por eso mi próximo libro sobre este tema llevará un título que resume la exposición que he tenido el honor de hacer aquí. Se titulará, Dios mediante: *Jarŷas, villancicos y coplas: Una poesía proindiviso.*

APÉNDICE

ALGUNOS EJEMPLOS DE LA UNIDAD DE LA TRADICIÓN LÍRICA POPULAR ESPAÑOLA

A) *Una copla muy vulgar: la cuarteta octosílaba.*

1. — EN LAS JARŶAS MOZÁRABES

¡Albo día, este día,
día del ʿ*anṣara ḥaqqā!*
Vestiréy mew *l-mudabbaŷ*
wa-naššuqu l-rumḥa šaqqā.

2. — EN LAS JARŶAS ÁRABES

Anā, wa-llāhi, ahwā-ḳa,
wa-ahwā-ḳa, wa-ahwā-ḳa,
wa-ahwà la-ḳa mā-ahwà
li-nafsī, wa-ḳafà dāḳa.

3. — CALCO RÍTMICO DE LA ANTERIOR

Juro por Dios que te quiero,
que te quiero y que te quiero.
Para ti quiero lo mismo
que para mí: todo es eso.

4. — EN IBN QUZMĀN (ZÉJEL 24)

Man labas ṯawban samāwī,
man aqāmat Almeriyya,
lā taḳūn aley-h gifāra
illā jaḍra fustaqiyya.

5. — CALCO RÍTMICO DE LA ANTERIOR

Quien tiene un traje celeste,
y es vecino de Almería,
ha de llevar capa verde,
de una color verde viva.

6. — EN LAS CANTIGAS DE SANTA MARÍA (Nº CLXI)

Poder á Santa María,
a Sennor de píadade,
de defender toda terra
de mal et de tempestade.

7. — EN EL SIGLO DE ORO

La piedra que mucho roda
no es buena para cimiento:
la moza que a muchos ama
tarde halla casamiento.

8. — EN LA COPLA ACTUAL

Para que yo a ti te quiera
he de decir cinco veces:
quiero, quiero, quiero, quiero,
quiero, mi vida, quererte.

B) *Una copla menos vulgar: pareado 10-10 (o cuarteta 5 + 5 + 5 + 5).*

1. — EN LAS JARŶAS MOZÁRABES

Komo si fili-
yolo alieno,
non más adormes
a mew seno.

2. — EN LAS JARŶAS ÁRABES

Man ṣadḍa ʿannī
ṣadaḍtu ʿannu,
wa-šgaltu bālī
bi-jayrin minnu.

3. —CALCO RÍTMICO DE LA ANTERIOR

A quien me deja
también lo dejo,
y el amor busco
de mejor dueño.

4. — EN IBN QUZMĀN (ZÉJEL 33)

Tḥazzan, a qalbī,
ʿalà ma ŷarà.
Iqlaq aw aṣbir:
ḥasba-ḳ mā tarà.

5.—CALCO RÍTMICO DE LA ANTERIOR

Corazón, sufre
por lo que pasa.
Bastante has visto,
hagas lo que hagas.

6. — EN LAS CANTIGAS DE SANTA MARÍA (Nº CCXC)

Santa María
bẽeita seia
ca espell'é de
Santa Eigreia.

7. — EN EL SIGLO DE ORO

¡Qué lindas damas
hay en Tudela,
si fuera villa
como es aldea!

8. — EN UN «COUPLET» MODERNO

Pisa morena,
pisa con garbo,
que un relicario
me voy a hacer . . .

C) *Seguidilla simple* (7 + 5 + 7 + 5).

1. — EN LAS JARŶAS ÁRABES

Lā budda nasīr gadwa
narà l-maḥbūb:
fī qubbati l-fusṭāṭi
naqḍà margūb.

2.—CALCO RÍTMICO DE LA ANTERIOR

Mañanita sin falta
lo he de ir a ver,
y el amor nos haremos
en el cuartel.

3. — EN LAS CANTIGAS DE SANTA MARÍA (Nº CCCLXX)

Loemos muit' a Uírgen
Santa María
Madre de Iesu-Christ', a
noit' e o día.

4. — EN EL SIGLO DE ORO

Al espejo se toca
la blanca niña,
dando luz a la luna
donde se mira.

5. — EN LA COPLA ACTUAL

Agarra esa sillita;
siéntate enfrente,
que, aunque no eres mi novio,
me gusta verte.

6. — EN LA POESÍA ACTUAL (R. ALBERTI)

Amigo de las nieves,
ven pronto a mí,
con tu cayado alpino,
con tu mastín.

D) *El terceto de la seguidilla* (5 + 7 + 5).

1. — EN IBN QUZMĀN (ZÉJEL 54)

¡Luᶜābun ḥulu!
Daᶜnī, bi-l-Nabī, daᶜ-nī
daᶜ nuqabbilu.

2.—CALCO RÍTMICO DE LA ANTERIOR

¡Qué labios ésos!
Por el Profeta, deja
que les dé un beso.

3. — EN EL SIGLO DE ORO

Callad un poco,
que me matan llorando
tan dulces ojos.

E) *La seguidilla completa.*

1. — EN IBN QUZMĀN (ZÉJEL 54)

Al-wazīr, ḳamā tadrīb,
yuᶜṭī dūn ᶜuḏar,
wa-l-walad, ᶜalà l-šabīb,
miṯlu in ḳabar,
wa-l-zaǧal nušayyaᶜ bih
ṯiqatī ᶜUmᵊr.
Maᶜu nursilu:
Yanfaᶜu wa-yanfaᶜ-nī.
Daᶜū yaḥmilu!

2. — CALCO RÍTMICO DE LA ANTERIOR

El visir, como sabes,
da con largueza,
y otro tanto hará el hijo
tan pronto crezca.
Con ᶜUmar este zéjel
va a su presencia.
Copiosos bienes
a él y a mí va a valernos:
¡que se lo lleve!

3. — EN LA COPLA ACTUAL

Si tu boquita fuera
terrón de azúcar,
todo el día estuviera
chupa que chupa;
manzana verde,
todo el día estuviera
muerde que muerde.

F) *Una estrofa rara.*

1. — EN ᶜUBĀDA (MUWAŠŠAḤA)

Al-ǧamāl
waqfun ᶜalà
ẓabyi Banī Ṯābiti
Lā zawāl
fi-l-ḥubbi, lā,
ᶜan ᶜahdi-hi l-ṯābiti.

2. — CALCO RÍTMICO DE LA ANTERIOR

Beldad es
privilegio
de ese ciervo de Ṯābit.
Serle fiel
es un pacto
imposible de eludir.

3. — EN ALFONSO EL SABIO

O genete
pois remete
seu alfaraz corredor,
estremece
e esmorece
o coteife con pavor.

4. — EN LA HISTORIA TROYANA (SIGLO XIII)

Troya rica
e nonbrada,
¡ay qué chica
mal fadada
que será la vuestra honra!
Vos ardida,

despoblada
cofondida
e arada
seredes por grand desonrâ.

5. — EN JUAN DE LOBEIRA

Leonoreta,
fin roseta,
bela sobre toda fror,
fin roseta,
nom me meta
en tal coita voss' amor.

6. — EN EL «AMADÍS»

Leonoreta,
fin roseta,
blanca sobre toda flor,
fin roseta,
no me meta
en tal cuita vuestro amor.

7. — COMPÁRESE CON EL HIMNO

Ad Maronis
mausoleum
ductus fudit
super eum
piae rorem lacrymae:
Quem te, inquit,
reddidissem,
si te vivum
invenissem,
poetarum maxime.

8. — COMPÁRESE TAMBIÉN CON EL DISCOR PROVENZAL

Las, que farai?
q'ieu no lo sai,
pois non ai null bon conort;
per vos morrai
e mout mi plai,
s'om dis que vos m'ajas mort.

9. — COMPÁRESE TAMBIÉN CON EL ITALIANO (SEGÚN SALINAS)

Bartolina, Bartolina, tu m'infraschi trop il vis.
Me promet' ala matin' e ala sera me desdis.

EMILIO GARCÍA GÓMEZ.

[1] Los nos 3, 4 y 8 me fueron señalados por don Ramón Menéndez Pidal, quien los publicó en su edición de *Historia Troyana en prosa y verso* (Madrid, anejo XVIII de la *RFE*, 1934), pp. XIV-XVI. — El nº 7 también me fué facilitado por él: es un himno que se cantaba en Mantua durante el siglo XV en la misa de San Pablo y alude a una visita que el Apóstol habría hecho en Nápoles al sepulcro de Virgilio.

CRÓNICA ARQUEOLÓGICA DE LA ESPAÑA MUSULMANA

XXXIX

SUMARIO: *Ampliación y tamaño de varias mezquitas*, por L. T. B. — *Al-Madīna al-Zāhira, la ciudad de Almanzor*, por L. T. B. — *Quicialeras hispanomusulmanas*, por L. T. B. — *Animales de juguete*, por L. T. B. — *La torre de Gabia la Mayor, desmochada*, por L. T. B. — *Una fase de austeridad artística en el cristianismo y en el islam occidental*, por L. T. B.

AMPLIACIÓN Y TAMAÑO DE VARIAS MEZQUITAS

Un templo clásico es un edificio perfectamente limitado, rotundo, imposible de acrecentar si en un momento dado era pequeño para su función. No conozco ninguno ampliado; imaginarlo es ya un absurdo. La ordenación arquitectónica que suele formar su envoltura exterior, sometida a reglas de proporcionalidad, encierra un volumen determinado e invariable, separado en forma definitiva del espacio envolvente.

Las iglesias cristianas, aun muchas de las de sencilla plástica exterior anteriores al renacimiento románico de los siglos XI y XII, tampoco son susceptibles de aumento. Por fuera pueden tener formas arquitectónicas que obedezcan a una disposición trabada, u otras más libres que permitan adosar construcciones complementarias sin alterar su unidad. Pero su interior se organizó siempre, en planta lo mismo que en alzado, es decir, en el espacio, a base de una cabecera en la que está el presbiterio, lu-

gar principal del templo, destacado arquitectónicamente en los más importantes. Cuando el número de fieles aumentaba y la iglesia era pequeña para contenerlos, cabían dos soluciones: construir otra próxima, para albergar a los que en la existente no tuviesen cabida, o derribarla y levantar otra de mayores dimensiones.

Buen ejemplo de la primera solución ofrece Salamanca en los años finales del siglo XV. A causa del auge económico y del crecimiento de la ciudad, entonces una de las «insignes, populosas y principales» del reino, los oficios divinos no se podían celebrar en la vieja catedral románica, «muy pequeña, y escura y baxa», «segun e como deven e especialmente en los días de las fiestas principales por el grande concurso de gentes» que a ella acudía. El administrador, el deán y el cabildo acordaron edificar al lado otra catedral mayor, pues la vieja no se podía «acrecentar sin que del todo se desfaga», según escribían los Reyes Católicos el 17 de febrero de 1491 al cardenal de Angers [1].

Hasta fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, época en la que en España comenzaron a construirse cementerios extraurbanos, las dimensiones de las iglesias no sólo eran función del número de fieles en activo, sino también del de los pasados a mejor y más definitiva existencia, puesto que se enterraban en su interior. Pero el problema del acomodo de éstos era siempre más fácil que el de los primeros y, aun en las frecuentes épocas de epidemia, el subsuelo del templo podía albergar crecido número de feligreses cuyo apretujamiento no creaba problemas.

Mezquitas ampliadas.

El elemento esencial de las salas de oración de las mezquitas es el muro de la quibla o sea el emplazado teóricamente en dirección normal a la Meca, casi siempre con un pequeño arco o

[1] Gil González Dávila, *Historia de las antigüedades de Salamanca* (Salamanca 1606), p. 439, según cita de Fernando Chueca, *La catedral nueva de Salamanca* (Madrid 1951), pp. 17-19.

nicho abierto en él, marcando de forma más aparente esa misma dirección; arco o nicho que no era necesario que estuviese en el eje del edificio. Ante él se colocaba el imām que dirigía las plegarias.

Al formarse las salas de oración de las mezquitas por la yuxtaposición de múltiples naves paralelas y no existir en ellas más elemento esencial que el muro de la quibla, tienen un carácter, en oposición a las iglesias cristianas, de edificios abiertos, de fácil acrecentamiento superficial por la prolongación de las naves o el aumento de su número. Ello fué posible aun en mezquitas en las que, por influencia de nuestros templos, al construir una nave central más ancha, y a veces más elevada que las restantes, y una cúpula sobre el tramo que precede al miḥrāb, se acusó arquitectónicamente en el espacio una jerarquía entre las distintas partes del edificio.

Como el islam impone la asistencia de los creyentes a la oración de los viernes en la mezquita mayor, la superficie de ésta es función del número de fieles que habiten en la ciudad. Y al ser susceptible de ampliación la sala de rezo, sus aumentos señalarán los demográficos. Los acrecentamientos superficiales de las mezquitas son, pues, datos de interés para la historia urbana. Veamos cómo y cuándo se ampliaron algunas mezquitas de al-Andalus y del Magrib.

Entre las primeras, la mayor de Zaragoza, desaparecida, aumentóse prolongando sus naves en la dirección de la quibla. En la misma dirección se amplió la de Córdoba en dos ocasiones sucesivas, y en una tercera la prolongación tuvo lugar por uno de sus costados, con aumento del número de naves. En la mayor de Almería se acrecentó su superficie sin variar el muro de la quibla, prolongándola en las otras tres direcciones. Aumentóse la de Qayrawān hacia norte, en dirección contraria a la quibla, mientras que en la de Susa, también en Ifrīqiya, demolióse ese muro para prolongar sus naves hacia mediodía. La Qarawiyīn de Fez, finalmente, fué ampliada en las cuatro direcciones.

La mezquita de Zaragoza. — Ḥanaš ben ʿAbd Allāh al-Ṣanʿānī, varón piadoso y venerable *tābiʿ*, es decir, discípulo in-

mediato de los compañeros del Profeta, llegado a España con Mūsà ibn Nuṣayr, fijó la dirección de la quibla y edificó una mezquita mayor en Zaragoza [1]. Al morir en 718 o 719 (100) en aquella ciudad [2], fué enterrado en el cementerio inmediato a la puerta de los Judíos o puerta Meridional *(maqbarat bāb al-Qibla)*, en donde su sepulcro era muy venerado [3].

Fué la de Zaragoza una de las primeras mezquitas levantadas en España de las que hay noticia. Sería edificio reducido y modesto. Al aumentar el número de musulmanes de esa ciudad, por conversión al islam de los cristianos, por acrecentamiento de pobladores, o por ambas causas, hubo necesidad de ampliarla en el reinado del emir Muḥammad. Realizóse agrandándola en la dirección de la quibla — frente al mediodía, erradamente, en las viejas mezquitas de Occidente —, derribando el muro que la cerraba en esa dirección, pero sin tocar el miḥrāb. Dejóse éste aislado, excavando el suelo alrededor y, tras calzarlo con rodillos de madera, fué trasladado a su nuevo emplazamiento. Durante la delicada operación se abrió alguna grieta. Finalmente, se reforzó el nicho añadiendo obra de fábrica a sus costados y parte alta [4]. Tuvo lugar esta ampliación de la mezquita zaragozana el año 856 (242). Costeóse en parte con el quinto del botín logrado por Mūsà ibn Mūsà en la campaña realiza-

[1] Lévi-Provençal, *La Péninsule ibérique*, texto, pp. 29 y 97; trad., páginas 37 y 119.

[2] Ben Cheneb, *Classes de Savants*, p. 59, citado por Lévi-Provençal, *La Péninsule ibérique*, p. 6, nota 8.

[3] Se sitúa su sepultura en la puerta de los Judíos de Zaragoza en *Unas cuantas noticias acerca de la conquista de España, tomadas de «La noble carta dirigida a las comarcas españolas»* (*Historia de la conquista de España de Abenalcotía el-Cordobés*, trad. de don Julián Ribera, Madrid 1926, pp. 169-170). García Gómez cree que ese texto procede de un manuscrito del *Fatḥ al-Andalus* (*Novedades sobre la crónica anónima titulada «Fatḥ al-Andalus»*, en *Ann. Inst. Et. Ar.*, XII, Argel 1954, p. 41). Según *al-Rawḍ al-Miʿṭar*, el venerado sepulcro de al-Ṣanʿānī estaba en el cementerio zaragozano llamado de la puerta del Sur (*maqbarat bāb al-Qibla*): Lévi-Provençal, *La Péninsule ibérique*, texto, p. 97; trad., página 119. Parece, pues, que la puerta se conocía por los dos nombres: de los Judíos y del Mediodía.

[4] Lévi-Provençal, *La Péninsule ibérique*, texto, p. 97; trad., p. 119.

da por encargo del emir contra Barcelona, en la que conquistó Tárrega [1].

La mezquita de Córdoba. — La historia de sus tres sucesivas ampliaciones en el transcurso de poco más de dos siglos es bien conocida.

En los años siguientes al de la conquista, el número de musulmanes cordobeses se había ido acrecentando por la inmigración y las conversiones. La mezquita mayor inmediata al alcázar, que al parecer ocupaba una parte de una iglesia visigoda, llegó a ser insuficiente para contener a los fieles. Aumentóse su capacidad agregando a la sala de oración — ignórase si era una parte del templo cristiano reformado o construcción de nueva planta en su solar — tribuna tras tribuna, algunas en alto. Los asistentes apenas si podían ponerse en pie en su interior, por la escasa elevación del techo [2].

En sustitución de este viejo edificio, ʿAbd al-Raḥmān I construyó una mezquita mayor de 784 a 786 (168-170), sala rectangular de 36,90 metros por 73,95, con una superficie, por tanto, de 2.728,75 metros, dividida en once naves transversales.

[1] Ibn ʿIḏārī, *Bayān*, II, texto, p. 98; trad., p. 156. Una crónica latina, los *Annales Bertiniani*, p. 41, consigna el año 852 para la expedición (Auzias, *Aquitaine carolingienne*, p. 265, n. 57). Un texto antes citado atribuye a Ḥanaš ibn ʿAbd Allāh al-Ṣanʿānī y a otro tābiʿ, Abū ʿAbd al-Raḥmān al-Ḥubulī, cuando tomaron parte con Mūsà ibn Nuṣayr en la expedición al país franco, la construcción de nueva planta de la aljama de Córdoba, en cuya cimentación y miḥrāb trabajaron con sus propias manos; al llegar al poder los Omeyas reconstruyeron el oratorio, pero sin demoler el miḥrāb, que fué mantenido y trasladado sobre plataformas de fuertes y bien trabadas vigas a su nuevo emplazamiento (*Unas cuantas noticias acerca de la conquista de España...* en *Historia de la conquista de España de Abenalcotía el cordobés*, trad. Ribera, texto, p. 207; trad., pp. 178-179). La identidad de este relato con el muy preciso de la fundación y aumento de la mezquita de Zaragoza que incluye *al-Rawḍ al-Miʿṭār*, y el que no se conozca otra referencia de ese hecho en relación con la de Córdoba, parece demostrar que en el de Ibn al-Qūṭiyya, y en otros derivados de él, se ha escrito por error Córdoba en lugar de Zaragoza.

[2] Maqqarī, *Analectes*, I, p. 358. Trad. en Codera, *Est. crít. hist. ár. esp.*, VII, pp. 119-120.

En el segundo cuarto del siglo IX, durante el emirato de ᶜAbd al-Raḥmān II, el brillante renacimiento político, cultural y económico que tuvo lugar en Córdoba, reflejóse en un aumento demográfico. La mezquita de ᶜAbd al-Raḥmān I llegó a ser pequeña para el número de fieles, por lo que muchos se abstenían de acudir a la oración de los viernes. El emir ordenó entonces ensancharla y aumentar su longitud [1]. Comenzadas las obras, probablemente el año 833 (218), prolongáronse hasta el 848 (234); en los inmediatos siguientes se ultimaron otras secundarias, de decoración.

La ampliación consistió en prolongar las once naves de la mezquita primitiva en una profundidad de ocho tramos o arcos — 26,50 metros por el mismo ancho de 73,95 de aquélla — . Aumentóse así la sala de oración en 1.959,67 metros superficiales, es decir, en poco más de las dos terceras partes de la primitiva.

Transcurrido algo más de un siglo, en el momento más brillante del califato, al-Ḥakam II emprendió una nueva ampliación de la mezquita mayor cordobesa, realizada con un arte espléndido y refinado, parejo del que ostentaban los palacios de la ciudad áulica de Madīnat al-Zaḥrā', comenzados algunos años antes. Empezóse dicha ampliación en 961 (350) para terminar en 966 (355). Prolongáronse de nuevo hacia mediodía las once naves de la mezquita, entre el muro de la quibla de la ampliación de ᶜAbd al-Raḥmān II y la muralla que bordeaba el Guadalquivir por ese lado y la puerta del Puente, manteniendo su ancho en la longitud de 38 metros y 13 tramos [2]. Quedó así la

[1] E. Lévi-Provençal, *Documents et notules*, I, *Les citations du «Muqtabis» d'Ibn Ḥayyān relatives aux agrandissements de la Grande Mosquée de Cordoue aux VIIIe et IXe siècles d'après des textes inédits*, en *Arabica*, I, Leiden 1954, páginas 89-92. Versión francesa, comentada por E. Lambert: *L'histoire de la Grande Mosquée de Cordoue aux VIIIe et IXe siècles d'après des textes inédits*, en *Ann. Inst. Ét. Ar.*, II, 1936, pp. 165-179. El dato del ensanchamiento es muy discutible, como puede verse en el tomo V de la *Historia de España* dirigida por Ramón Menéndez Pidal, lo mismo que, detalladamente, los referentes a obras en la mezquita de Córdoba.

[2] La ampliación alcanzó unos 46 metros de fondo, pero 8 no forman parte de la sala de oración, pues corresponden a las pequeñas cámaras adosadas al muro de la quibla.

sala de oración agrandada en 2.810,10 metros, superficie algo mayor que la de la mezquita primitiva.

Pocos años después la población de Córdoba seguía creciendo, sobre todo a causa de la inmigración de tribus berébéres llegadas del Magrib a engrosar los ejércitos de Almanzor, el poderoso visir de Hišām II. A iniciativa de aquél se debió la tercera y última ampliación del gran oratorio cordobés, comenzada en 987-988 (377), sin que se conozca la fecha de su terminación. Hízose a todo lo largo del costado oriental, abriendo en el hasta entonces muro exterior, suprimidos sus estribos, grandes vanos con dobles arcos de herradura. Añadiéronse ocho naves longitudinales, con lo que quedaron descentrados, respecto a la totalidad de la sala de oración, el miḥrāb y la nave más ancha que a él conduce, y destruída la simetría longitudinal mantenida hasta entonces. La superficie cubierta quedó aumentada en 4.868,60 metros, con lo que la de dicha sala alcanzó la enorme de 12.431,50.

La mezquita mayor de Almería. — La mezquita mayor de Almería, situada entre la alcazaba y el mar, intramuros y en la parte llana de la ciudad, debió de construirse en los últimos años del siglo X. Tenía cinco naves, algo oblicuas respecto al muro de la quibla, situado de cara al mediodía. En el reinado del eslavo Zuhayr (1028-1038/419-429), al aumentar el vecindario de la ciudad, la sala de oración era pequeña para contener a los fieles. Amplióse entonces por todos los lados menos por el de la quibla, conservando el miḥrāb [1]. Subsiste éste y en gran parte de su longitud el muro en que se abre, aprovechado para el exterior de la nave de la epístola de la iglesia de San Juan, construída sobre los restos de la mezquita. Al excavar su subsuelo hace veintitantos años, se vieron señales claras de la adición de las naves laterales en el siglo XI, pero no de la ampliación septentrional por haber desaparecido los cimientos de esta parte [2].

1 Lévi-Provençal, *La Péninsule ibérique*, p. 221.

2 Leopoldo Torres Balbás, *La mezquita mayor de Almería* (Al-Andalus XVIII, 1953, pp. 412-430).

La mezquita de Toledo convertida en iglesia de San Salvador. — Según los *Anales Toledanos I*, «prisieron Christianos la Eglesia de S. Salvador de Moros en día de S. Juan Baptista. Era MCXCVII» (año 1159) [1]. Era, sin duda, la única que quedó para su servicio religioso después de la conquista de la ciudad en 1085 por Alfonso VI. Al realizar obras en el templo hace algunos años apareció parte de una arquería de arcos de herradura de ladrillo, apeados en columnas y pilastras visigodas, perteneciente al edificio islámico. En la capilla de Santa Catalina hay una lápida que dice se construyó un *balāṭ* o nave en 432 (1041) a costa de la renta de habices [2]. Ignórase su emplazamiento.

La mezquita mayor de Qayrawān (Túnez). — La primitiva mezquita de Qayrawān fué derribada y totalmente reconstruída hacia el año 695 (76). Al aumentar los habitantes de la ciudad se amplió hacia norte en la época del califa Hišām (724-743/105-127). Tras varias vicisitudes, fué derribada totalmente y reconstruída por el emir Ziyādat Allāh en yumādà II de 221 (mayo-junio 836). Dos ampliaciones poco posteriores, una en 862 (248) y la otra en 875 (261), parecen indicar un rápido crecimiento de los habitantes de la ciudad. Ambos aumentos se hicieron prolongando las naves de la sala de oración hacia norte, en la dirección contraria a la quibla. Se conservó el miḥrāb del oratorio primitivo [3].

La mezquita mayor de Susa (Túnez). — La mezquita mayor de Susa fué construída en 850 (236). En fecha no bien de-

[1] Flórez, *Esp. Sag.*, XXIII, p. 391.

[2] Francisco Codera, *Inscripción árabe en la capilla de Santa Catalina en Toledo, B. R. A. H.*, XXIII, 1893, pp. 434-437, e *Inscripción árabe de la capilla de Santa Catalina en Toledo* (*Bol. de la Soc. Esp. de Excursiones*, III, 1895-1896, pp. 74-80); E. Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne* (Leiden - Paris 1931), nº 60, pp. 68-69 y lám. XVII *a*.

[3] *Description de l'Afrique septentrionale par el-Bakri*, trad. de Mac Guckin de Slane (Argel 1913), pp. 52-56; Georges Marçais, *L'architecture musulmane d'Occident* (Paris 1954), pp. 9-12.

terminada — probablemente, cree el señor Marçais, después de mediar el siglo XI, cuando la invasión hilālí produjo una emigración de gentes del interior hacia la costa —, al ser reducida la sala de oración para el número de fieles, se duplicó su extensión. Demolido el muro de la quibla, prolongáronse en una longitud de tres tramos en la misma dirección las trece naves longitudinales, construyendo un nuevo miḥrāb [1].

La mezquita al-Qarawiyīn de Fez. — En el año 859 (245) se comenzó la construcción de la mezquita al-Qarawiyīn de Fez, con cuatro naves, paralelas al muro de la quibla, como casi todas las orientales. Amplióse un siglo después, en 956 (345), en gran parte con los recursos enviados por el califa ᶜAbd al-Raḥmān III, prolongando las naves cuatro tramos hacia occidente y cinco hacia oriente, al mismo tiempo que se añadían tres naves al norte. Durante el dominio almorávid, al aumentar la población de Fez, la mezquita resultaba pequeña para albergar a los fieles durante la oración de los viernes, parte de los cuales, por falta de espacio en el interior del edificio, tenían que asistir a ella desde las calles y zócalos inmediatos. Hacia 1135 (529-530) se agrandó de nuevo la sala de oración, añadiéndola tres naves transversales en la dirección de la quibla y levantando un nuevo miḥrāb [2]. El núcleo de la mezquita primitiva del siglo IX quedó, pues, envuelto por las sucesivas ampliaciones.

Magnitud y capacidad de algunas mezquitas.

La sala de oración de la mezquita omeya de Damasco (707-715/88-96) es un rectángulo de 38,60 por 135,84 metros, con una superficie cubierta de 5.243. La sobrepasa la mayor de Samarra (848-849 – 852/234-237), de 7.830 metros, mientras que la de Abū Dulaf (860-861/246-247) en el mismo

1 Marçais, *L'architecture musulmane d'Occident,* pp. 23-24 y 72.

2 *El Cartás,* trad. por A. Huici (Valencia 1918), pp. 51-53 y 56-59; Marçais, *L'architecture musulmane d'Occident,* pp. 197-200.

lugar, con sus 5.130 se iguala casi con la siria [1]. Según las reconstrucciones de Creswell y de Sauvaget, las salas de oración de las mezquitas al-Aqṣà de Jerusalén y de Medina tenían, respectivamente, 7.142 y 2.016 metros de extensión superficial [2]. Las dimensiones correspondientes de las egipcias son: la de Ibn Ṭūlūn, en Fusṭāṭ (Viejo Cairo), obra de 876-879 (263-265), 3.790; al-Azhar, en El Cairo, levantada en 972 (361), 2.040; al-Ḥākim, en la misma ciudad, construída entre los años 990 (380) y 1013 (403), 4.058 y la de ᶜAmr, en Fusṭāṭ, después de su ampliación en 871-872 (258), 3.597 metros [2] [3].

En el occidente islámico, la mezquita mayor de Qayrawān alcanzó, en el último cuarto del siglo IX, después de su última ampliación, 2.628 metros superficiales [4]; la al-Zaytūna, mayor de Túnez, ampliada en 990-995 (380-385), 1.619, y la al-Qarawiyīn de Fez, hacia 1135 (529-530), 3.887 [5].

La mezquita mayor de Córdoba, levantada por iniciativa de ᶜAbd al-Raḥmān I, de 784 (168) a 786 (170), con los 2.728 de su sala de oración, sobrepasaba ligeramente la un siglo posterior de Qayrawān y la de Medina, pero quedaba distante de las anteriores orientales de Damasco, al-Aqṣà de Jerusalén y de

[1] La superficie de estas tres mezquitas se ha medido sobre los planos publicados por K. A. C. Creswell, *Early Muslim Architecture:* la de Damasco en el tomo I (Oxford 1932), figs. 57 y 66 de la p. 117; las de Samarra en el tomo II (Oxford 1940), figs. 205 y 223 de la p. 280. En todas las mediciones de las plantas de mezquitas, excepto en la de Rabat, se ha prescindido de las galerías que flanquean el patio.

[2] Creswell, *Early Muslim Architecture,* II, fig. 119 de la p. 123; Jean Sauvaget, *La mosquée omeyade de Médine* (Paris 1947), fig. 5 de la p. 91.

[3] Las mediciones de estas mezquitas se han hecho sobre los planos publicados por Creswell, *Early Muslim Architecture,* II. El de la de ᶜAmr, figs. 168, 169 de la p. 189 y 170 de la p. 192; el de la de Ibn Ṭūlūn, fig. 257. Sobre los planos del mismo autor, en su obra *The Muslim Architeture of Egypt,* I (Oxford 1942), se han medido la mezquita de al-Azhar, fig. 21 de la p. 59, y la de al-Ḥākim, fig. 32.

[4] Creswell, *Early Muslim Architecture,* II, fig. 180.

[5] La superficie de la al-Zaytūna se ha medido sobre el croquis publicado por Creswell, *Early Muslim Architecture,* II, fig. 243 de la p. 322; la de Fez, sobre el plano publicado por Edmond Pauty, *Le plan de l'Université Qarawiyin à Fès* (*Hespéris,* t. III, Paris 1923, pp. 515-523).

las dos de Samarra. Las tres ampliaciones de la mezquita cordobesa, al aumentar su superficie cubierta hasta los 12.431 metros, la convirtieron, salvo error, en la mayor de las existentes en esa fecha [1].

Tienen bastante menos superficie las mezquitas al-Qarawiyīn, de Fez, después de su ampliación de hacia 1135 (529-530) con 3.887 metros; la arruinada primera Kutubiyya de Marrākuš, con 2.829 metros, y la segunda, existente, poco mayor, pues llega a los 3.029 [2], ambas levantadas por los Almohades en el siglo XII. Pero iba casi a duplicar la superficie de la cordobesa la inacabada de Rabat, construída por la misma dinastía en los años finales de ese siglo, cuya enorme extensión cubierta se proyectó fuese de 21.644 metros [3]. La empresa tenía caracteres de megalomanía.

Del cuadro que figura a continuación, en el que se incluyen las mezquitas clasificadas por la extensión superficial de sus salas de oración, de mayor a menor, se deduce la excepcional magnitud de la de Córdoba a fines del siglo X. Aparte de las excelencias del soberbio edificio, los datos matemáticos anteriores lo sitúan por su tamaño a la cabeza de los oratorios islámicos.

Es imposible, sin realizar excavaciones, conocer la superficie cubierta de la desaparecida mezquita mayor de Sevilla levantada por los Almohades de 1172 (567) a 1182 (577) [4]. Desconocemos su profundidad; como subsiste algo más de la mitad del pa-

[1] Nuestra Señora de París tiene una superficie de 5.500 metros; 6.200 la catedral de Bourges y 6.650 la de Reims (Paul Maréchal, *Initiation a l'Histoire*, Paris 1956).

[2] Las superficies de la primera y de la segunda Kutubiyya de Marrākuš se han medido sobre los planos publicados por Jacques Meunié y Henri Terrase en su obra *Recherches archéologiques à Marrakech* (París 1952), descontando los respectivos patios y sin incluír las naves que los flanquean, lo mismo que se ha hecho en los restantes.

[3] La superficie de la mezquita de Ḥasān en Rabat se ha medido sobre el plano publicado por Jacques Caillé en su obra *La mosquée de Hassan à Rabat* (París 1954), descontando los tres patios de la superficie total limitada por los cuatro muros de cerramiento.

[4] P. Melchor M. Antuña, *Sevilla y sus monumentos árabes* (Escorial 1930), texto, pp. 134-136; trad., pp. 100-113.

tio, puede calcularse su latitud. De sus 17 naves, la central medía unos 7,70 metros entre los ejes de los pilares, 6,22 las extremas y 6,40 a 6,44 las intermedias, lo que representa un ancho total de 110 metros. Si suponemos que su sala de oración tuvo las mismas proporciones que la de la Kutubiyya de Marrākuš, a ese ancho corresponderían 43 metros de profundidad y la superficie cubierta sería de 4.730 superficiales. Era, pues, la segunda en extensión del Occidente islámico, después de la de Córdoba, ya que la de Rabat no llegó a terminarse.

Mezquitas	Superficie de la sala de oración.	Época de construcción.	Observaciones.
Rabat.....	21.644,00	1184-1199 (580-595)	Inacabada. Subsisten los cimientos.
Córdoba.....	12.431,00	784-786 (168-170), 833-848 (218-234), 961-966 (350-355), 987-988 ? (377-?)	
Samarra.			
Mezq. mayor.....	7.830,00	848-849-852 (234-237)	
Jerusalén.			
Mezq. al-Aqṣà.....	7.142,00	780 (163)	Según la reconstrucción de Creswell.
Damasco.			
Mezq. mayor.....	5.162,00	707-715 (88-96)	
Samarra.			
Mezq. de Abū Dulaf.	5.130,00	850-861 (246-247)	
El Cairo.			
Mezq. de al-Ḥākim.	4.058,00	990-1013 (380-403)	
Fusṭāṭ.			
Mezq. Ibn Ṭūlūn...	3.790,00	876-879 (263-265)	
Fez.			
Mezq. al-Qarawiyīn.	3.887,00	859 (245), 956 (345), hacia 1135 (529-530)	

Mezquitas.	Superficie de la sala de oración.	Época de construcción.	Observaciones
Fusṭāṭ.			
Mezq. de ʿAmr. . .	3.597,00	710-712 (92-93), 750-751 (133), 827 (212), 871-872 (258)	
Marrāḳuš.			
Kutubiyya	3.029,00	1147-1162 (541-558)	
Marrāḳuš.			
Primera Kutubiyya. .	2.829,00	1147-1162 (541-558).	Tan sólo subsisten los cimientos.
Córdoba.			
Mezq. de ʿAbd al-Raḥmān I.	2.728,00	784-786 (168-170)	
Qayrawān.			
Mezq. mayor.	2.628,00	836 (221), 862 (248), 875 (261)	
El Cairo.			
Mezq. al-Azḥar. . . .	2.040,00	972 (361)	
Medina			
Mezq. omeya.	2.016,00	Reconstrucción hipotética de cómo estaría a comienzos del siglo VIII.	No existe. El edificio actual reconstruyóse en el siglo XIX.
Túnez.			
Mezq. mayor al-Zaytūna.	1.619,00	864 (250)-990 a 995 (380-385)	

¿Qué número de fieles cabían en la sala de oración de estas mezquitas? Puede orientarnos acerca de ello un dato del *Qirṭās* referente a la Qarawiyīn de Fez. Dícese en esa historia que en cada nave de 21 arcos de dicho oratorio podían colocarse cuatro filas de 210 fieles, o sea 840 por nave [1]. Como las naves

[1] *Qirṭās*, trad. Huici, p. 63; trad. Beaumier, p. 85. El *Qirṭās* calcula tam-

son diez, cabían en sus 3.887 metros superficiales 8.400 personas, lo que supone 2,15 en cada uno [1]. El cálculo, que según el texto aludido parece haberse hecho prácticamente, da, pues, medio metro para la superficie ocupada por cada uno de los fieles, que es realmente la necesaria para poder hacer las genuflexiones rituales sin excesivo apretujamiento. Con arreglo a ese cálculo, en la mezquita de Córdoba de ᶜAbd al-Raḥmān I podrían rezar 5.457 musulmanes; 9.376, después de su ampliación por ᶜAbd al-Raḥmān II; 14.997, terminada la de al-Ḥakam II y 24.734 cuando, con el aumento de Almanzor, alcanzó su máxima superficie [2]. El cálculo tal vez sea un poco excesivo, pues si el espacio ocupado por las columnas es despreciable — no así en las mezquitas cuyos apoyos son pilares — la mayor de Córdoba, como casi todas las citadas, tenía *maqṣūra*, cuya extensión conocemos para el siglo X en la andaluza, y dentro de ella estarían el monarca, sus familiares y cortesanos con bastante más holgura que los demás fieles en el resto de la sala de oración. — L. T. B.

bién los fieles que cabían en el patio, en sus naves laterales, en otras dependencias de la mezquita y en los zocos inmediatos, lugares todos ellos en los que oraban las gentes los viernes, faltos de sitio en el interior, llegando al número aproximado de 22.700. Para el cálculo adjunto tan sólo se han tenido en cuenta los que podían acomodarse en la sala de oración.

[1] El *Qirṭās* se refiere a dieciséis naves, sin duda por contar como tales los seis tramos o arcos de las cuatro naves, normales a las diez, que flanquean ambos costados del patio. Al contar esos seis tramos como naves completas, e independiente la cabida del patio, repite el número de fieles que podían colocarse en éste. Dice también que en dicho patio, cuya superficie es de 725,70 metros, se instalaban para la oración 2.700 personas, lo que representa 3,86 por metro cuadrado, densidad humana excesiva que impediría hacer las genuflexiones.

[2] En la catedral de Reims se calcula que caben unos 20.000 fieles; 60.000 en San Pedro de Roma.

AL - MADĪNA AL-ZĀHIRA, LA CIUDAD DE ALMANZOR

Dueño absoluto del poder, Almanzor inició en 978-979 (368) la construcción de una ciudad que llamó al-Madīna al-Zāhira, la «Ciudad Floreciente», nombre escogido tal vez por su semejanza con el de la fundación omeya. Trató probablemente con ello de concentrar en torno suyo la corte y la organización administrativa del Estado, aislando al califa nominal Hišām II. La fundación de una ciudad era, además, un acto de soberanía efectiva, capaz de aumentar ostensiblemente el prestigio del fundador. Algún cronista afirma que una de las razones de la fundación fué prevenirse contra posibles emboscadas de las que pudiera ser víctima en las residencias califales.

Nivelado el solar escogido, comenzaron las obras, para las que llamó a artistas y obreros, provistos de las herramientas y máquinas necesarias. Levantóse una fuerte y elevada cerca en cuya parte oriental se abría una puerta llamada *bāb al-Fatḥ* (puerta de la Victoria) [1]. Dentro del recinto edificó Almanzor un lujoso alcázar, de extraordinario esplendor, y en su torno, en terrenos cedidos por el poderoso visir, sus familiares, dignatarios y cortesanos levantaron residencias. También se construyeron oficinas destinadas a la cancillería, cuarteles, vastos almacenes de armas y granos, zocos y molinos a la orilla del Guadalquivir. Pronto comenzó a acrecentarse la nueva ciudad con las gentes que acudían a vivir junto al dueño del poder. Algunos vecinos de la misma Córdoba, como el padre de Ibn Ḥazm, la dejaron para ir a establecerse en la ciudad recién fundada. Frecuentaban sus zocos abundantes caravanas. Sus arrabales llegaron a unirse

1 Ignórase si esta puerta era única y si fué sobre ella donde se puso la cabeza de ʿĪsà ibn Saʿīd, visir de al-Muẓaffar, asesinado por éste en 1006 (397) y mantenida en ese lugar hasta el final del gobierno de los ʿĀmiríes (Ibn ʿIḏārī, *Bayān*, III, en *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides*, por R. Dozy, nueva edición Lévi-Provençal, III, Leiden 1932, pp. 187 y 210-211).

con los cordobeses. Había en ella una mezquita mayor, subsistente, por lo menos, hasta la caída del califato [1], a la que acudía diariamente el poeta Ṣāʿid de Bagdād en 995 (385) para dictar un libro a los secretarios por encargo del *ḥāŷib* [2].

La construcción de la ciudad terminó en el breve plazo de unos dos años, y en 980-981 (370) Almanzor pudo instalarse en ella. Desde entonces fué su residencia y la verdadera sede del califato, a la que llegaban los impuestos desde todos los lugares de al-Andalus y del litoral africano, y a la que acudían funcionarios y solicitantes mientras la residencia de Hišām II quedaba aislada y solitaria [3].

La autoridad del omnipotente visir acrecentóse con la fundación de al-Zāhira. En su palacio se daba aires de soberano. Sobre un trono, rodeado de todos sus ministros, con pompa regia, recibió magníficamente en él a su suegro Sancho Garcés II Abarca, rey de Pamplona, el 4 de septiembre 992 (3 de raŷab 382) [4].

Sin cesar embellecía Almanzor su residencia, cuya construcción, dice Ibn Ǧāqān, completó en 997 (387) [5]. Poetas cortesanos, entre ellos Ṣāʿid de Bagdād, cantaron los ratos deliciosos pasados en al-Zāhira y describieron elogiosamente el palacio de Almanzor, pero de sus composiciones apenas si se puede deducir algún dato sobre su arquitectura. En ellas le comparan al paraíso de Riḍwān y aluden a fuentes de mármol que refrescaban el ambiente, embalsamado por macizos lujuriantes de

[1] Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, II, biogr. nº 1.276, p. 574.

[2] R. Blachère, *Un pionnier de la culture arabe orientale en Espagne au Xe siècle: Ṣāʿid de Bagdād* (*Hespéris*, X, 1930, p. 24).

[3] Maqqarī, *Analectes*, I, p. 380; Ibn ʿIḏārī, *Bayān*, II, texto, pp. 294-297; trad., pp. 457-458 y 460-462; Lévi-Provençal, *Péninsule ibérique*, texto, p. 81; trad., pp. 101-103, y *España musulmana*, t. IV de la *Historia de España*, dirigida por Menéndez Pidal, pp. 408-409.

[4] Ibn al-Jaṭīb, *Aʿmāl*, pp. 84-85, citado por Lévi-Provençal, *España musulmana*, t. IV de la *Historia de España*, dirigida por Menéndez Pidal, p. 421. El *Qirṭās* menciona, como ocurrida en el año 382 (992-993), una gran inundación en Córdoba, que se llevó los zocos y llegó hasta Zāhira; la traducción dice por error Zahrā (*El Cartás*, trad. por A. Huici, Valencia 1918, p. 116).

[5] Maqqarī, *Analectes*, II, pp. 58-59.

plantas odoríferas; al fondo se veían los meandros del río extenderse como una serpiente [1].

Al morir Almanzor en 1002 (392), el palacio pasó a ser residencia de su hijo y sucesor ᶜAbd al-Malik al-Muẓaffar, que edificó uno nuevo, *al-Ḥāǧibiyya*, cuya desaparición y la de al-ᶜĀmiriyya lloraba en el siglo XI el poeta Ibn Šuhayd [2]. Al-Muẓaffar celebró fiestas en al-Zāhira, y la vida y la animación en torno a sus alcázares prosiguieron en los primeros años del siglo XI. Muerto el hijo de Almanzor el 22 de octubre de 1008 (ṣafar 399), residió en ellos su hermano ᶜAbd al-Raḥmān Sanchuelo. Ausente éste en una expedición militar, se levantó contra él Muḥammad ibn Hišām ibn ᶜAbd al-Ŷabbār, bisnieto de ᶜAbd al-Raḥmān III, proclamado califa poco después, al morir Sanchuelo, con el sobrenombre honorífico de al-Mahdī. Dueño Muḥammad del poder, el 15 de febrero del año 1009 (16 ŷumādà II de 399) envió a su primo y primer ministro al-Mugīra para atacar al-Zāhira. Sus habitantes lo rechazaron hasta el interior de Córdoba, pero, al repetir el ataque con más gente, consiguieron entrar en la ciudad fundada por Almanzor, que fué entregada, lo mismo que las residencias próximas de los ᶜĀmiríes y visires, a un devastador saqueo, después de perdonar la vida a los pobladores. Hasta las puertas y maderas de los edificios fueron arrancadas. Al cabo de tres días, Muḥammad ordenó suspender el saqueo. Las riquezas acumuladas en la ciudad eran tan considerables, que aun entonces se decía que pudo aquél recoger 1.500.000 piezas de oro y 2.100.000 de plata; posteriormente se encontraron algunas orzas escondidas que contenían 200.000 de las primeras. Por fin, el futuro al-Mahdī ordenó arrasar e incendiar totalmente al-Madīna al-Zāhira, sin dejar piedra sobre piedra, lo que se realizó el 19 de febrero de 1009 (ŷumādà II) [3].

[1] Ibn ᶜIḏārī, *Bayān*, I, pp. 460-461; Maqqarī, *Analectes*, I, pp. 383 - 384, citas de Blachère, *Un pionnier de la culture arabe orientale en Espagne au Xe siècle* (*Hespéris*, X, p. 30).

[2] Ibn ᶜIḏārī, *Bayān*, III, p. 62, citado por Pérés, *La poésie andalouse en arabe classique au XIe siècle*, p. 124.

[3] Ibn ᶜIḏārī, *Bayān*, III, p. 65; Maqqarī, *Analectes*, pp. 387-388, y Lévi-

La ciudad de Almanzor apenas alcanzó los treinta años de existencia. Sus columnas, las tazas de mármol de sus fuentes, las puertas y maderas talladas, fueron dispersadas, como las de Madīnat al-Zahrā', por lugares lejanos. Pero sin letreros casi todas, conforme a la austeridad religiosa de que presumía Almanzor, no es posible identificar las aprovechadas en edificaciones posteriores. De al-Zāhira no queda más recuerdo material que una pila de mármol, rota e incompleta, que fué a parar a Sevilla y se conserva en el Museo Arqueológico Nacional de Madrid. Su epígrafe dice ordenó hacerla, en el palacio de al-Zāhira, al-Manṣūr Abū ʿĀmir Muḥammad Ibn Abī ʿĀmir, y haberse terminado el año 987-988 ([3]77) [1].

La ruina de al-Zāhira fué tan completa que no quedó eco de su nombre [2] en la tradición local, ni recuerdo de su emplazamiento, muy discutido modernamente. Simonet la supuso situada en las eras de la Salud, al occidente de Córdoba; Ramírez de Arellano al oriente, entre la ermita de la Fuensanta, la cuesta de la Pólvora, las casas del barrio de Santiago y la antigua puerta de Baeza, en un valle lindero con unas huertas llamadas del Arenal [3]. Más recientemente, Castejón ha sostenido la opinión de Simonet, basándose en la gran cantidad de fragmentos de placas de piedra con decoración floral que aparecen de continuo a poniente de Córdoba, en las inmediaciones del Guadalquivir; en los restos de murallas que por allí afloran, y lo estéril en hallazgos arqueológicos de los alrededores orientales de la ciudad [4]. Pero

Provençal, *España musulmana*, t. IV de la *Hist. de Esp.*, dirigida por Menéndez Pidal, p. 460; Nuwayrī, *Hist. de España*, trad. Gaspar Remiro, p. 67. En la traducción se dice, por error, sin duda, que el incendio fué el 19 de enero.

1 Lévi-Provençal, *Inscr. ar. d'Espagne*, nº 216, p. 194.

2 García Gómez, *Algunas precisiones sobre la ruina de la Córdoba omeya*, en Al-Andalus, XII, 1947, p. 278.

3 Rafael Ramírez de Arellano, *Historia de Córdoba*, III (Ciudad Real 1918), pp. 132 y 329.

4 Rafael Castejón, *Medina Zahira, Una Córdoba desaparecida y misteriosa* (*Bol. de la Real Acad. de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes de Córdoba*, a. III, 1924, pp. 151-174).— Afirma Castejón que al-Madīna al-Zāhira «se puede colocar con gran seguridad en las tierras actuales del Cañito de María Ruiz». Los restos de murallas de tapias de argamasa que subsisten al occidente de Córdoba, por

si ignoramos cuál fué el solar preciso de al-Madīna al-Zāhira— es probable que algún día un hallazgo fortuito permita conocerlo y sus restos desenterrados completen nuestro conocimiento de la última y mal conocida fase del arte califal —, sobran los testimonios de su situación aproximada respecto a la ciudad y al Guadalquivir, a oriente de la primera y en un meandro en la orilla derecha del gran río. Tal vez no parezca ocioso aducirlos [1].

Nuwayrī da a al-Zāhira el nombre de *Bāll·s (¿Vallis?)* [2]. El autor del *Rayḥān al-lubāb* dice que estuvo situada a unas doce millas de la capital hacia oriente [3]. Ibn Baškuwāl sitúa al este de Córdoba el arrabal de al-Zāhira [4]. Maqqarī escribió que todos los gobernadores y príncipes que sucedieron a Ayyūb ibn ʿAbd al-ʿAzīz residieron, en Córdoba, en al-Zahrā' o en al-Zāhira, a un lado y otro de esa ciudad [5]. En *El collar de la paloma*, Ibn Ḥazm emplaza la ciudad de Almanzor en la misma dirección, al referir cómo su padre, visir de Sanchuelo, se trasladó en ŷumādà II de 399 (31 enero a 28 febrero 1009), a consecuencia del triunfo de la rebelión de Muḥammad al-Mahdī, desde «sus casas nuevas de la parte a saliente de Córdoba, en el arrabal de al-Zāhira», a las «viejas de la parte a poniente», en el *rabaḍ* de *Balāṭ Mugīṯ*. En otro lugar de la misma obra, se refiere Ibn Ḥazm a una «vía que, arrancando del Arroyo Chico, en la parte a saliente de Córdoba, pasaba por nuestra puerta (la de la casa de la familia del autor) e iba a parar al callejón que llevaba al palacio

encima del cementerio de la Salud y sobre el río, serían de los arrabales de poniente de la ciudad. Velázquez dió como probable para situación de al-Madīna al-Zāhira el meandro que forma el Guadalquivir a unos cuatro kilómetros aguas abajo de Córdoba (Velázquez, *Medina Azzahra y Alamiriya*, p. 22 y láms. 1ª y 2ª). Los fragmentos de placas de piedra de decoración mural aparecidos al occidente de Córdoba, parecen del mismo estilo que los de ʿAbd al-Raḥmān III de al-Zahrā'.

1 Maqqarī, *Analectes*, I, p. 381; Ibn ʿIḏārī, *Bayān*, II, texto, p. 295; trad., p. 380.

2 Nuwayrī, *Hist. de España*, p. 67.

3 Gayangos, adaptación Maqqarī, II, p. 485.

4 Maqqarī, *Analectes*, I, p. 104.

5 Maqqarī, *Analectes*, I, p. 190.

de al-Zāhira» [1]. Ibn ʿIḏārī refiere que un joyero oriental ofreció su mercancía a Almanzor (sin duda en al-Zāhira), y al regresar a Córdoba por el camino de *al-Ramla*, a la orilla del río, y dejar en ella sus vestidos y su bolsa mientras se bañaba, un milano se llevó esta última y escapó «volando sobre el jardín adyacente al palacio de Almanzor, es decir, sobre *al-Ramla*», que en otro lugar del *Bayān* se dice estaba próxima a al-Zāhira [2]. Era una zona arenosa, al oriente de la capital del califato, dividida en dos partes, la más próxima a ella llamada Sabular, nombre de uno de sus arrabales del este, y otra, *al-Ramla*, más oriental, en la que Almanzor fundó a al-Zāhira [3]. Esta rambla queda bien localizada en ese lugar por referencias de varios historiadores islámicos, entre ellas en el relato de la revuelta del arrabal cordobés en 817 (202): los jinetes leales al emir al-Ḥakam I, después de salir de la ciudad por la puerta de Hierro, se precipitaron por *al-zuqāq al-kabīr* (la calle Mayor) y salieron a la *ramla*, en la dirección de un vado que allí había [4].

Se sitúa asimismo al-Zāhira al oriente de Córdoba en un relato legendario de Ibn Ḥayyān, según el cual al-Ḥakam II tuvo noticia al final de su vida de una vieja profecía, popular entre los cordobeses, que fijaba en determinado lugar el emplazamiento de un alcázar destinado a suplantar al omeya. Creyó primero que estaba al occidente de Córdoba, pero pronto dióse cuenta el califa de que su situación verdadera era el oriente, en el *manzil Abū Badr*, conocido por Ālaš [5], junto a un pozo,

[1] *El collar de la paloma*, trad. de Emilio García Gómez, Madrid 1952, pp. 179 y 234. El arroyo Chico tal vez sea el de la Fuensanta.

[2] ʿĪsà ibn Saʿid invitó a al-Muẓaffar a una suntuosa fiesta que iba a celebrar en la casa de campo que éste le había regalado recientemente «en la Rambla, cerca del palacio de al-Zāhira» (Ibn ʿIḏārī, *Bayān*, III, trad. en Dozy, *Hist. Mus. d'Espagne*, edic. Lévi-Provençal, p. 208).

[3] Ibn ʿIḏārī, *Bayān*, II, texto, p. 313; trad., p. 485; III, p. 31. — Francisco Javier Simonet, *Glosario de voces usadas entre los mozárabes*, Madrid 1888, p. 573, propuso para la palabra Šabulār el significado de arenal.

[4] Ibn ʿIḏārī, *Bayān*, II, texto, p. 78; trad., pp. 123-124.

[5] [El texto dice: المعروفة بالش بفتح اللام; pero parece muy probable

donde pensó fundar una ciudad. Almanzor, que joven y desconocido había intervenido en este proyecto, conocedor de los pronósticos favorables, levantó luego en ese lugar al-Madīna al-Zāhira [1]. — L. T. B.

QUICIALERAS HISPANOMUSULMANAS

El cerco o marco de madera fijo, empotrado en la fábrica del muro, al que se unen mediante bisagras las hojas de cierre de puertas y ventanas, parece haberse empezado a usar en época no muy anterior al siglo XVI. Durante la Antigüedad y gran parte de la Edad Media cada una de las hojas o la única de cierre de los vanos de los edificios quedaba sujeta para su rotación a un árbol vertical cuyos extremos giraban en sendas cajas cilíndricas, abierta una en la cara inferior del dintel y la otra — tejuelo — en el quicio de la puerta o en el alféizar de la ventana. Las cajas de las quicialeras o gorroneras abríanse casi siempre en losas de piedra o mármol, y en ocasiones, cuando la puerta era grande y pesadas sus hojas, embutíanse en ellas aros o platillos de bronce o hierro para evitar su rápido desgaste y facilitar la rotación [2].

Otro sistema, de tradición por lo menos romana [3], em-

que haya que leer بيالش, y que se trate del mismo lugar antes citado que Nuwayrī llama بالّس. — *N. de la R.*]

1 Ibn ʿIḏārī, *Bayān*, II, texto, p. 275; trad., pp. 427-428; Lévi-Provençal, *Péninsule ibérique*, texto, p. 80; trad., pp. 100-101; Maqqarī, *Analectes*, I, pp. 380-383; Lévi-Provençal, *España musulmana*, t. IV de la *Hist. de España*, dirigida por Menéndez Pidal, pp. 408-409.

2 En edificios hispanomusulmanes del siglo XIV, como la Alhambra de Granada, y en los mudéjares, se acostumbraba abrir la quicialera superior de las puertas pequeñas de una hoja en un dintel de madera o tabla. Es de presumir que el mismo sistema se emplease en las construcciones de los siglos anteriores.

3 En la cara interior de la puerta de uno de los templos romanos de Sbeitla (Suffetula), en Túnez, se conservan dos piedras voladas, con perfil de gorja o pe-

pleado sobre todo para las puertas de considerables dimensiones y mucho peso, consistía en abrir los agujeros de las quicialeras altas en el vuelo de piezas de piedra, mármol o madera, con forma de ménsula, empotradas en el muro, a cada una de las cuales correspondía verticalmente otra en el pavimento, fuera y junto al umbral. Cerrada la puerta, las hojas quedaban arrimadas al muro, y no en su grueso, como en el primer sistema descrito, tapando totalmente el vano, del que rebasaban algo.

Esta segunda colocación, empleada en las puertas grandes de los edificios hispanomusulmanes, y seguramente en los del resto del mundo islámico, admitía dos soluciones, según que las hojas de la puerta se abrieran hacia adentro o hacia afuera, es decir, según que las quicialeras voladas estuviesen en la cara interior del muro o en la exterior. En el primer caso, el más corriente, seguido siempre para puertas exteriores y fortificadas, las gorroneras colocábanse en el paramento interior del muro, y al abrirse la hoja, o las dos hojas del vano, giraban 90° quedando rebatidas sobre los muros de los costados del pasadizo al que solía dar paso la puerta.

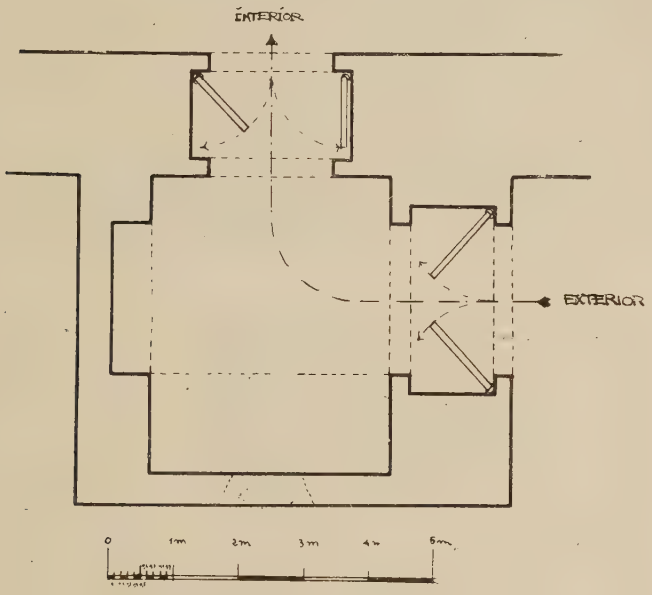
La segunda solución — en la que las quicialeras vuelan del paramento exterior del muro, y las hojas de la puerta se abren, por tanto, hacia afuera, quedando rebatidas sobre él, después de un giro de 180° — usóse sobre todo en grandes puertas de salas abiertas a patios interiores. Su decoración solía ser rica, en armonía con la de los salones a que daban ingreso. Se conservan varias de estas puertas, con sus quicialeras, en casas y palacios hispano-musulmanes y mudéjares de los siglos XIV al XVI.

El primer sistema ha perdurado en la España rural, en portones de corrales, cortijos, ventas, etc.

En el caso frecuente de que los ingresos fortificados se dispusiesen en la parte inferior de una torre, una segunda puerta,

cho de paloma y sendos agujeros en su cara inferior en los que encajaban los espigones de giro de las hojas de la puerta (*Description des antiquités de la Régence de Tunis, Monuments antérieurs à la conquête arabe,* fascículo I, Rapport sur la Mission faite en 1882-1883, por Henri Saladin, Extrait des «Archives des Missions Scientifiques et Littéraires», tercera serie, tomo trece, Paris 1886, p. 76). Seguramente hay otros ejemplos en monumentos romanos.

enfilada o formando recodo con la primera, cerraba el aposento intermedio al que ésta daba acceso. Las dos abríanse desde el interior; así que, cerradas, el guardián o alcaide tenía que permanecer en la estancia intermedia, desde la que a veces una an-



Niebla (Huelva). — Planta de la puerta del Agua, con las hojas de cierre de sus ingresos.

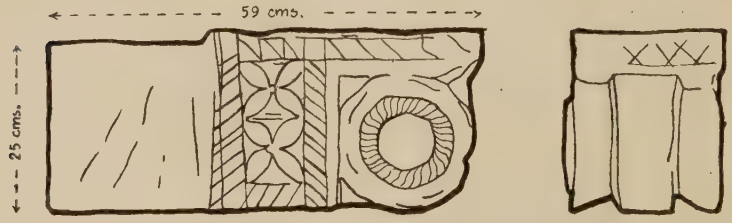
Plano de P. F. de Heredia.

gosta y empinada escalerilla subía a la planta o plantas altas de la torre, donde tenía su vivienda.

El sistema de la doble puerta, que aseguraba la vigilancia permanente, usóse también en pasadizos próximos a las habitaciones reales o por los que tenía que pasar el monarca. Se encuentra en los llamados caminos de ronda de Madīnat al-Zahrā' y en el *sābāṭ* construído por al-Ḥakam II para comunicar directamente el alcázar califal de Córdoba con la mezquita inmediata, pasando por encima de la calle mayor, *al-maḥaŷŷa al-*

ʿuẓmà, que conducía a la puerta de Alcántara y al puente. Idrīsī a mediados del siglo XII, y Ambrosio de Morales en los últimos años del XVI, cuentan ocho puertas en el *sābāṭ*. Según el primero, cuatro se abrían del lado del Alcázar y otras tantas del de la Mezquita [1]. Detalla más el erudito cordobés al decir que «las cuatro [puertas] primeras de hacia el alcázar se cierran hacia él... y el portero, a lo que parece, venía delante todo el acompañamiento del rey, abriéndolas y echándolas hacia el oriente. Las otras cuatro se cierran diversamente, dos hacia el oriente y otras dos hacia poniente. Y así, es menester estuviesen dos otros porteros allí encerrados para abrir» [2].

Muchas de estas quicialeras quedaban lisas, pero en los edificios principales se decoraban de acuerdo con su categoría.



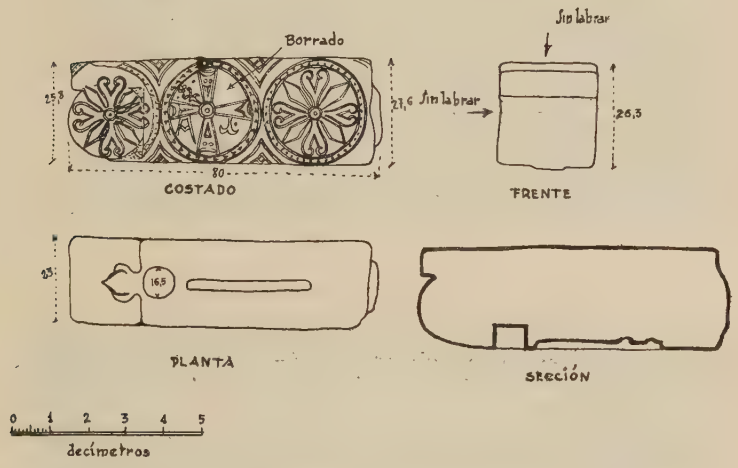
Sevilla. — Museo Arqueológico. Quicialera que estuvo en la Giralda.

Ninguna conozco de los siglos X y XI *in situ*. El Museo Arqueológico de Córdoba conserva varias sueltas. Para una de ellas se aprovechó una pieza, probablemente un dintel visigodo — tal vez estuvo sobre la puerta de una iglesia —, decorado su frente con tres discos o medallones tangentes. Ocupa el central una cruz bizantina en bajo relieve con el alfa y omega pendientes de sus brazos horizontales. Los medallones laterales llevan en su interior ornatos radiales en forma de punta de lanza, alternando

[1] *Description de l'Afrique et de l'Espagne por Edrisi*, par R. Dozy y M. G. de Goeje (Leiden 1886), texto, p. 155; trad., p. 186.

[2] *Las antigüedades de las ciudades de España*, que escribía Ambrosio de Morales, en la *Crónica General de España* de Florián de Ocampo, X (Madrid 1791), p. 65.

con otros de líneas curvas. Para adaptar a su nuevo destino de quicialera la parte central del dintel, se recortó parcialmente uno de los discos extremos, con lo que su vuelo quedó en forma de medio bocel y ahuecóse en su parte inferior la correspondiente caja para el espigón, tallando en torno un sencillo ornato. Como el aprovechamiento de piezas de construcciones anteriores tan sólo tuvo lugar en la mezquita de Córdoba, levantada



Córdoba. — Museo Arqueológico. Quicialera labrada en un dintel visigodo.

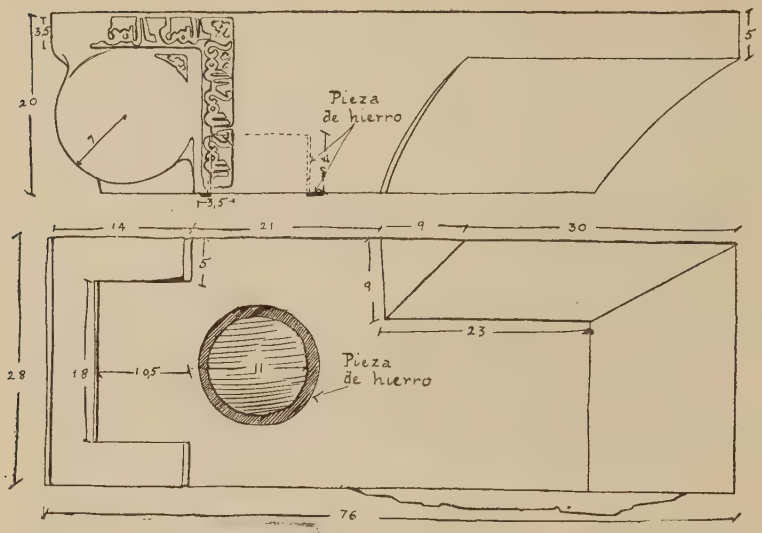
Dibujo de E. Segarra.

por ᶜAbd al-Raḥman I y en la ampliación del II del mismo nombre, esta quicialera es verosímil se relabrara para su nuevo destino en fecha anterior al siglo X [1].

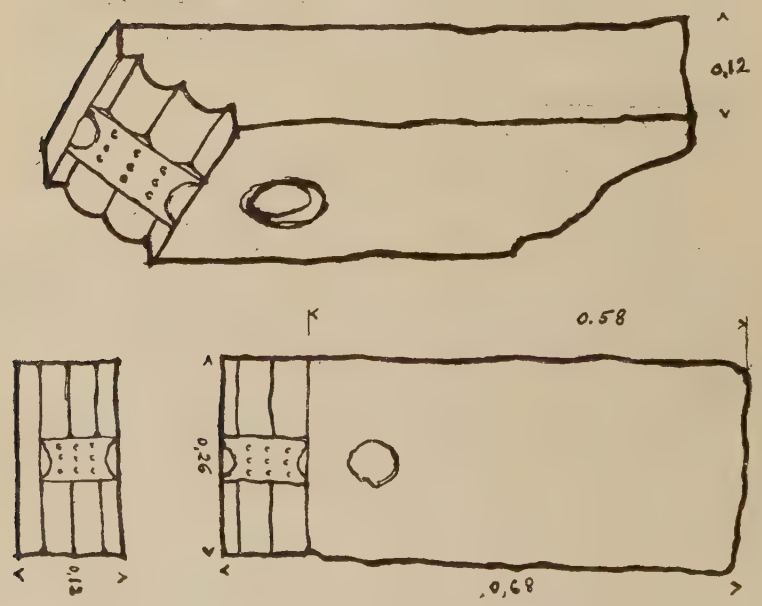
Hay ménsulas visigodas y hasta algunas quicialeras (en los Museos Arqueológicos de Sevilla — procede de la Giralda — y de Toledo), cuyo extremo volado se labró en forma de cilindro, con las bases decoradas [2].

1 Nº 393; longitud, 0,80 m.; ancho, 0,23; altura media, 0,27.

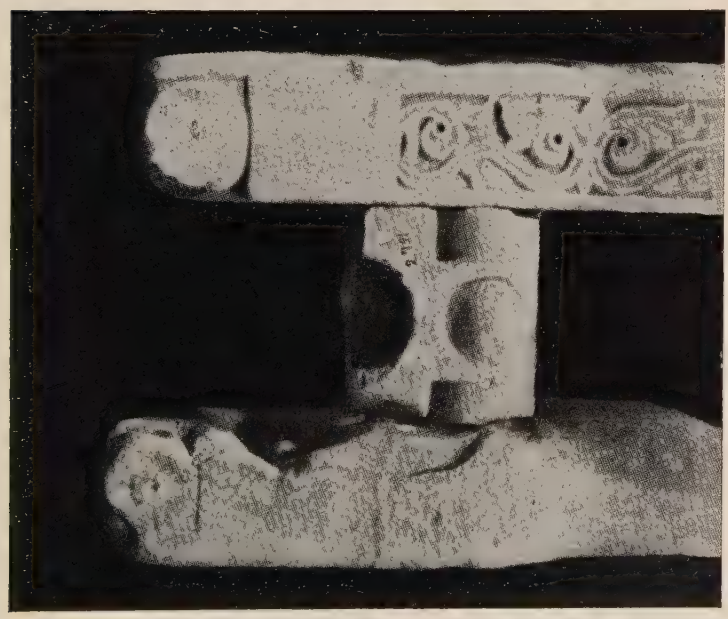
2 L. Torres Balbás, *Los modillones de lóbulos* (*Archivo Español de Arte y Arqueología*, XII, Madrid 1936, pp. 36-40).



Córdoba. — Museo Arqueológico. Quicialera.

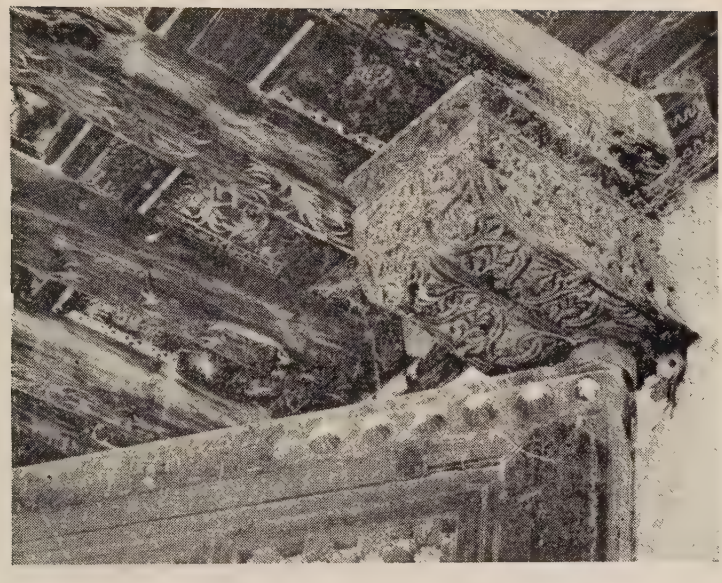


Córdoba. — Museo Arqueológico. Quicialera.



Córdoba. — Quicialeras califales en el Museo Arqueológico.

Madrid. — Museo Arqueológico Nacional. Quicialera de mármol que estuvo en la Casa del Chapiz, en Granada.



Toledo. — Convento de Santa Isabel la Real. Quicialera de madera.

Córdoba. — Museo Arqueológico. Quicialera califal de mármol

Granada. — Puerta de ingreso desde el patio a la sala baja de una casa en el Albaicín.

Otra quicialera del museo de Córdoba, tal vez réplica de la descrita, repite la forma cilíndrica en su extremo volado, pero con los frentes lisos y como única decoración un letrero cúfico que forma escuadra, tangente al cilindro, que acredita su labra en época musulmana [1].

Forma semejante tiene una quicialera más del Museo cordobés, liso también su extremo en forma de rollo o cilindro, pero con una faja decorativa de hojas y tallos hendidos y serpeantes en uno de sus costados, de estilo califal y labrados a bisel [2].

Conserva la misma colección otra quicialera cuyo perfil, parecido al de bastantes modillones de la mezquita de Córdoba, forman dos lóbulos, en el eje de cuyo frente resalta una faja central plana con unos pequeños agujeros simétricamente dispuestos [3].

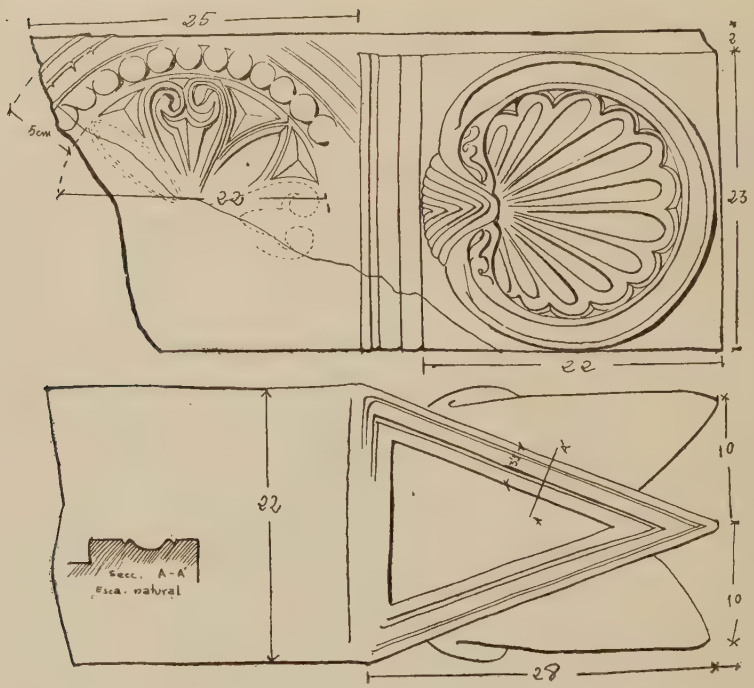
Aún hay en el Museo cordobés otra quicialera de mármol, incompleta por rotura del extremo empotrado en el muro. Se compone de una parte cúbica, en la que está el hueco cilíndrico para entrada del espigón de la hoja. Adornan sus costados sendos medallones bordeados de discos, con un ornato radial de hojas, de poco relieve, labrado en su interior. Remata el vuelo de la quicialera un prisma de base triangular, en cada una de cuyas dos caras laterales labróse una concha de relieve, del tipo *pecten*, semejante a las que se ven en las inmediaciones del miḥrāb en la ampliación de la mezquita de Córdoba de al-Ḥa-

[1] Nº 518; de mármol gris; longitud, 0,75 m.; ancho, 0,27; altura, 0,20. En la inscripción se repiten las palabras «la felicidad». Hallóse en el convento de los santos mártires Acisclo y Victoria. Alude a ella don Pascual de Gayangos en el tomo VI, pp. 311 y 315, del *Memorial Histórico Español* (Madrid 1853). Véase también *Inscripciones árabes de Córdoba*, por don Rodrigo Amador de los Ríos (Madrid 1879), pp. 382-383.

[2] Nº 5.939; 0,63 m. de longitud, 0,16 de ancho y 0,14 de altura. De forma semejante, pero sin decoración, de mármol ambas, son las nos 2.791 y 4.083, procedente esta última de la casa nº 10 de la calle de Sevilla, en Córdoba; longitud, 0,65; ancho, 0,20 y 0,11 de altura. Gran parte de la decoración de la cara lateral de la nº 5.939 quedaría oculta en el grueso del muro; sin embargo, parece labrada para la quicialera y no ser de pieza aprovechada.

[3] Nº 766. Longitud, 0,68 m.; ancho, 0,26; altura, 0,12.

kam II [1], lo que permite fechar aproximadamente esta quicialera. Finalmente, guarda la misma colección arqueológica una basa de mármol, rota y tal vez no terminada de labrar, con un tejuelo circular en la cara inferior del plinto, al que en parte ro-



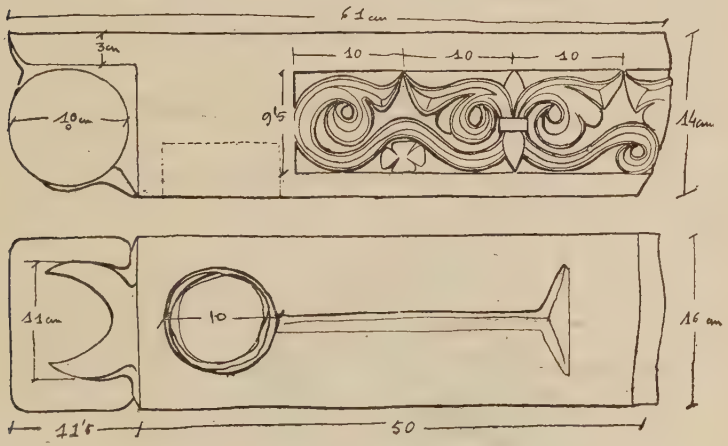
Córdoba. — Museo Arqueológico. Quicialera.

dean unos ornatos vegetales de estilo no anterior a la mitad del siglo XII. Se trata de una pieza aprovechada que, invertida y enrasada con el pavimento, se utilizó, previa la labra del tejuelo y la decoración, para quicialera inferior en la que giraría el gorrón o espigón de una hoja de puerta [2].

[1] Longitud, 0,59 m.; ancho, 22; altura, 25.
[2] 0,28 m. en cuadro y 16 de altura.

En las excavaciones de Bobastro (Málaga) se encontró, aprovechada para el umbral de una puerta, una quicialera de piedra [1], con el consabido cilindro horizontal en su vuelo, un tanto ruda y desprovista de todo ornato. Está en el Museo Arqueológico de Madrid. Casi todas estas quicialeras conservan su platillo de hierro.

A partir del siglo XI parece haber caído en desuso el perfil



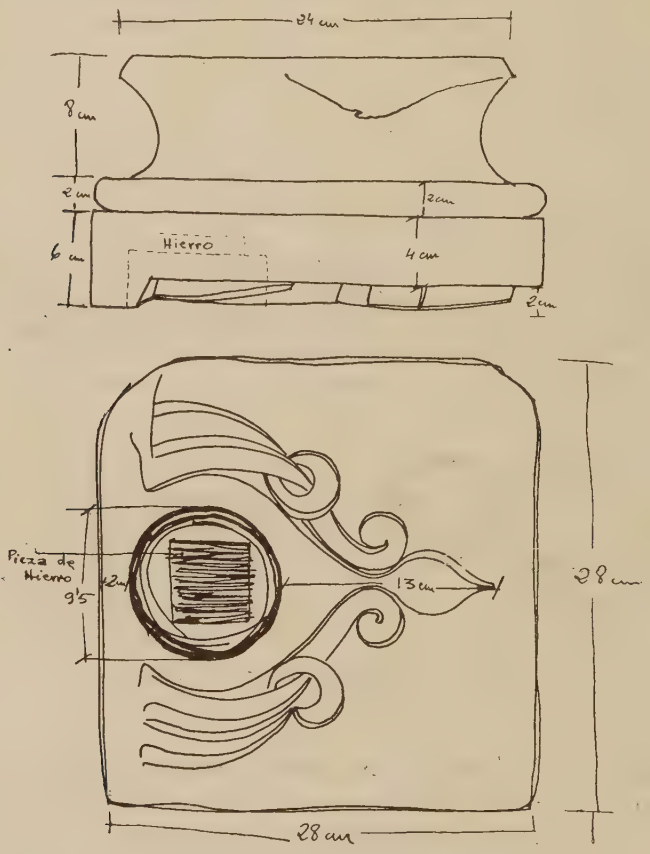
Córdoba. — Museo Arqueológico. Quicialera.

circular. El de lóbulos, en cambio, dentro de otro de nacela y con faja central saliente, como muchos modillones cordobeses, persiste en dos quicialeras de caliza fina, muy incompleta una, existentes en los Museos Arqueológicos de Madrid y Toledo. Cubre totalmente sus costados profuso ataurique del siglo XI, que también se extiende por su entrecalle frontal [2].

[1] Junta Superior de Excavaciones y Antigüedades, *Bobastro*, Memoria de las excavaciones realizadas... por C. de Mergelina (Madrid 1927), pp. 23-24 y fig. 9 de la lám. XXIX. La longitud de esta quicialera es de 0,59 m., 0,29 la latitud, y 0,14 su altura.

[2] La del Museo de Madrid, nº 5.171, mide 0,66 m. de longitud, 0,30 de latitud y 0,23 de grueso.

Proceden del convento de Santa Fe de Toledo y debieron de pertenecer al ponderado alcázar de al-Ma'mūn (1043-1075/



Cordoba.—Museo Arqueológico. Quicialera inferior de una puerta.

435-467), emplazado en su solar. Su decoración es más rica y de mejor arte que el de las quicialeras enumeradas anteriormente [3].

[3] Publicó estas quicialeras don Manuel Gómez-Moreno, en *La ornamentación mudéjar toledana*, p. 4 y fig. 3, y en *El arte árabe español hasta los Almohades, Arte mozárabe*, «Ars Hispaniae», vol. tercero (Madrid 1951), pp. 217 y 219, figs. 273 *a* y *b*, y 276.

En la alcazaba de Badajoz se encontró otra quicialera semejante, pero más tosca, muy mutilada. Es de caliza marmórea y tiene 22 centímetros de ancho. Forman su vuelo, como las toledanas y varios modillones de la mezquita de Córdoba, una serie de rizos o lóbulos que se presentan en el frente como baquetones escalonados, con faja central de resalto. Decoran los costados hojas curvadas, divididas en múltiples foliolos, ataurique característico del siglo XI.

Madrid. — Museo Arqueológico Nacional. Quicialera encontrada en las excavaciones de Bobastro.

A la segunda mitad del siguiente pertenecerán, si no se trata de piezas aprovechadas, dos quicialeras prismáticas rectangu-

Madrid. — Museo Arqueológico Nacional. Quicialera procedente de Toledo.

Dibujo de E. Camps Cazorla.

lares, *in situ* en la puerta llamada del capitel, de ingreso a la alcazaba de Badajoz, obra almohade. Su decoración, mal vista por la altura a la que se encuentran y la escasa luz, es tosquísima [1].

1 Leopoldo Torres Balbás, *La alcazaba almohade de Badajoz* (Al-Andalus,

El resto de las quicialeras subsistentes labráronse en los siglos XIV al XVI; empotradas en el muro exterior, permiten el giro de hojas de puertas de grandes salas, como se dijo. De madera, forma de prisma cuadrangular y cubiertas sus caras de mocárabes o estalactitas son las quicialeras de las grandes puertas de las salas de Dos Hermanas y Abencerrajes en el patio de los Leones de la Alhambra de Granada, levantado en el reinado de Muḥammad V (1354-1359 / 755-759 y 1362-1391 / 763-793) y

Badajoz. — Quicialera aparecida en el subsuelo de la alcazaba.

en el ingreso al Cuarto Dorado. Otras semejantes hay en la puerta del pabellón septentrional del patio de la Acequia del Generalife.

En 1366 se labraron, por artífices toledanos, las hojas de la puerta del salón de Embajadores en el alcázar de Sevilla, según

VI, 1941, pp. 185-186). Don Tomás Romero de Castilla, en su *Inventario de los objetos recogidos en el Museo Arqueológico de la Comisión provincial de Monumentos de Badajoz* (Badajoz 1896), pp. 134-135, cataloga con los números 3 y 4 de la «Serie hispanoárabe» dos fragmentos de quicialeras de mármol, encontrados en la alcazaba, en las excavaciones para hacer el depósito de agua de la ciudad. De uno de ellos dice que tiene labradas cuatro de sus caras, «presentando en relieve adornos bizantinos y arabescos»; el otro ostenta «un adorno, en la cara donde tiene el hueco del quicio, consistente en varios surcos, o estrías, trazados unos verticalmente y otros en sentido horizontal».

una inscripción árabe que en ellas figura. Sus quicialeras de madera tienen, como las contemporáneas de la Alhambra, decoración de mocárabes.

En el Museo Arqueológico Nacional de Madrid hay dos bellas quicialeras de mármol, con decoración de mocárabes y ataurique en sus tres frentes exentos, procedentes de la Casa del Chapiz de Granada. En una inscripción en la nacela de la pieza que las corona a modo de cimacio, en caracteres cursivos se repite varias veces el lema de los reyes de Granada, «Sólo Dios vence», seguido de las palabras «ensalzado sea» [1].

Badajoz. — Quicialera en el interior de la puerta del Capitel, ingreso a la Alcazaba.

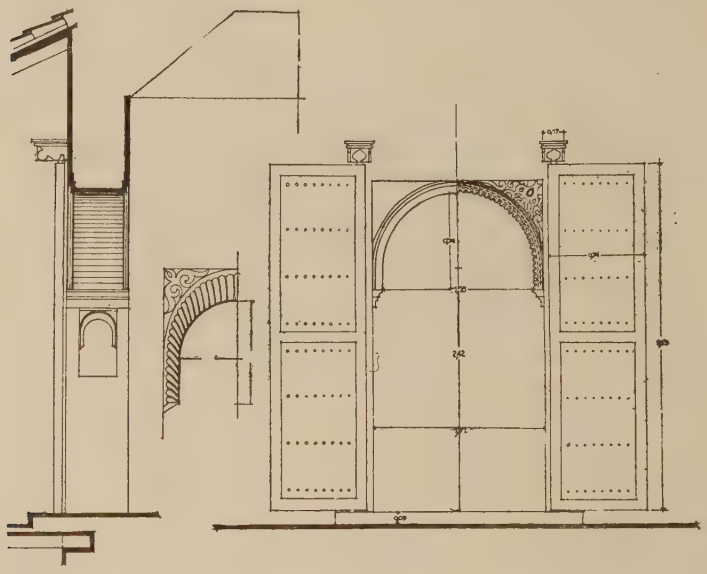
Dibujo de E. Baselga.

En los palacios y casas mudéjares siempre hay un salón tras los pórticos de los lados cortos de sus patios rectangulares, «palacio» destinado a la vida de relación, con sendas alcobas, atajadas por arcos, en sus extremos. Su ingreso es por una gran puerta, situada en el eje del pórtico o galería, con hojas exteriores dispuestas como las descritas de la Alhambra y el Alcázar sevillano. Las conserva, con sus quicialeras correspondientes, el convento de carmelitas descalzas de Écija llamado de las Teresas, palacio antes de los Córdoba, construído en el reinado de Enrique II (1369-1379) [2]. Abundaban en To-

1 Números 585 y 596. Tienen 0,81 m. de longitud y 0,30 de altura (*Patio árabe del Museo Arqueológico Nacional, Catálogo descriptivo*, por Ramón Revilla Vielva, Madrid 1932, nos 55 y 60, pp. 32-33).

2 *Catálogo arqueológico y artístico de la provincia de Sevilla*, por José Hernández Díaz, Antonio Sancho Corbacho, Francisco Collantes de Terán, t. III

ledo, pero la estolidez de los coleccionistas va adquiriéndolas para su traslado a casas modernas. Al «City Art Museum» de San Luis (Estados Unidos) parece que han ido a parar las que había hasta hace pocos años en la clausura del convento de Santa Isabel la Real, junto con techos y yeserías. Las puertas tenían quicialeras de madera con perfil de medio bocel o cuarto de circunferencia,



Granada. — Puerta de la sala del pórtico norte en la casa nº 14 de la calle del Horno de Oro.

Dibujo de F. Prieto-Moreno y P. Bidagor.

como algunas del alcázar de Sevilla, y estaban cubiertas de ataurriques. Eran obras selectas de los carpinteros toledanos, de las que tan pocas muestras quedan en el lugar para el que se labraron. Ese palacio, cuyos restos emigraron, fué construído por doña Juana Enríquez de Castilla, madre de Fernando el Católico,

(Sevilla 1951), pp. 195-200; L. Torres Balbás, *Arte almohade, arte nazarí, arte mudéjar*, «Ars Hispaniae», IV (Madrid 1949), p. 317.

Córdoba. — Galería de una casa mudéjar de la calle de Santiago. Sobre su puerta central se ven las quicialeras de las hojas, desaparecidas.

Foto Mas.

Granada. — Museo de la Alhambra. Juguetes de barro cocido hallados en excavaciones.

entre los años de 1458, en que se coronó en Zaragoza con su esposo el rey Juan II, y 1468, fecha de su muerte [1].

En las casas construídas en Granada poco después de su conquista por los Reyes Católicos, se encuentra casi siempre el salón tras el pórtico del patio, con su gran puerta de hojas dobles girando en torno a quicialeras de madera de sencillo perfil y sobria decoración. Como estas viviendas, en las que se mezclan formas góticas con hispanomusulmanas, suelen tener planta alta, de importancia no acostumbrada en las islámicas, en ella y sobre el salón de la baja hay casi siempre otro de las mismas dimensiones, con acceso por la galería alta del patio y puerta grande y hojas de cierre con sus correspondientes quicialeras. Así ocurre en la Casa del Chapiz, en la nº 14 de la calle del Horno de Oro y en otras más modestas de los barrios del Albaicín y de la Alcazaba. — L. T. B.

ANIMALES DE JUGUETE

En excavaciones hechas en algunos lugares, Córdoba, Almería y la Alhambra de Granada entre ellos, han aparecido toscos cuadrúpedos de barro cocido, de unos 7 a 10 centímetros de altura, caballos al parecer la mayoría, algunos con jinete. Varios están perforados y sirvieron de pitos. Los hay de barro vidriado; otros, en la Alhambra, de arcilla muy blanca, tienen sencilla decoración de rayas negras pintadas. Uno, procedente de Córdoba, en la colección de Gómez-Moreno, está vidriado sobre color verde. También los hay en el alcázar granadino con vidrio melado.

Por su pobre aspecto y la humildad de su material y de su arte, apenas si han sido objeto de atención. De clasificación difícil, no podía asegurarse que pertenecieran a época hispanomu-

1 Rodrigo Amador de los Ríos, *Toledo*, «Monumentos Arquitectónicos de España» (Madrid 1905), pp. 285-302; Torres Balbás, *Arte almohade, arte nazarí, arte mudéjar*, p. 321.

sulmana, al no registrarse su hallazgo entre restos, cerámicos principalmente, pertenecientes a ella. Productos de arte popular, es fácil señalar semejanzas entre sus formas esquemáticas y otras de cuadrúpedos de bronce de civilizaciones orientales y mediterráneas de la edad Antigua, semejanzas frecuentes entre las obras de arte popular y las de pueblos primitivos.

La publicación de un artículo sobre un tratado de *ḥisba* de Muḥammad b. Aḥmad b. Qāsim b. Saʿīd al-ʿUqbānī al-Tilimsānī, vecino de Tremecén en el siglo XV, manuscrito que se conserva en la mezquita al-Zaytūna de Túnez, aclara la época y el destino de tan modestas obras.

La *Tuḥfa*, el tratado de *ḥisba* de al-ʿUqbānī, tan sugestivo como todos los de almotacenía [1] por permitirnos entrever algunos aspectos de la vida social en el lugar y fecha de su redacción, es una compilación para la que se utilizaron obras anteriores, entre ellas las del jurista Ibn Rušd y de Ibn al-Munāṣif (nac. en Mahdiyya en 563 = 1169; muerto en Marrākuš en 620 = 1223), cadí que fué de Valencia y Murcia.

Según dicho tratado de *ḥisba*, Ibn Rušd, abuelo de Averroes y cadí de Córdoba, condenó en una de sus obras la costumbre de fabricar juguetes en forma de animales, como las jirafas que se hacían en al-Andalus — en la Alhambra se han encontrado cuadrúpedos de cabeza pequeña y largo cuello — con motivo del año nuevo *(nayrūz)*. Al-ʿUqbānī señala que la misma costumbre existía en Tremecén durante el mes de enero, y que esos juguetes se fabricaban también con motivo de todas las fiestas; costumbre, a su juicio, de origen cristiano [2]. Es un hecho más que agregar a los muchos que demuestran la influencia ejercida por al-Andalus sobre el Magrib central.

En la Alhambra aparecieron también otros pequeños juguetes de barro, pucherillos y candiles minúsculos vidriados en verde.

[1] Empleo la palabra almotacenía a sabiendas de que el almotacén mudéjar, de raíces tan persistentes en nuestra vida urbana, heredero del *muḥtasib* islámico, no conservó más que una parte de las extensas funciones de éste.

[2] M. Talbí, *Quelques données sur la vie sociale en Occident musulman d'après un traité de ḥisba du XVe siècle* (*Arabica*, I, Leiden 1954, p. 304).

Sería interesante investigar la persistencia de la fabricación de esos pequeños cuadrúpedos en los alfares del mediodía y levante español. Aún hoy en los de Andújar se hacen toritos de barro vidriado, en su color natural, obras toscas pero encantadoras por su graciosa ingenuidad popular, muy semejantes a los medievales. — L. T. B.

LA TORRE DE GABIA LA MAYOR, DESMOCHADA

A la generosa amistad del catedrático de la Universidad de Granada don Alfonso Gámir Sandoval debo la copia de la siguiente Real Cédula, conservada en el Archivo del Ayuntamiento de Granada (Libro 1 de Reales Cédulas y Provisiones, fº 110), que aclara algún extremo de la descripción de la torre de Gabia la Mayor, publicada en Al-Andalus, XVIII, 1953, pp. 192-198. Dice así dicho documento [1]:

Carta para que Pero Lopez Zagal derribe la torre de Gavia que le fue fecha merced lo que fuere menester para camara. Burgos 27 de octubre de 1506.

Doña Juana por la gracia de dios reyna de Castilla... Etc. a vos el que es o fuere nuestro corregidor o juez de residencia en la nombrada e gran ciudad de Granada o al nuestro alcalde en el dicho oficio o cada uno de vos a quien esta nuestra carta fuere mostrada salud e gracia. Sepades que por parte del corregidor justicia regidores veinte y quatros cavalleros oficiales y omes buenos desta dicha ciudad me fue fecha relacion por su peticion diziendo que el Rey mi señor e padre por una su cedula hizo merced a Pero Lopez Zagal de la torre del alcaria de Gavia la Mayor con sus plaça e pertenencias para en que fiziese una casa e diz que la Relacion fecha por el dicho Pero Lopez al dicho señor Rey mi padre no fue verdadera en quanto avia dicho que la dicha torre estava derribada e no fuerte e hera sin

[1] Se ponen mayúsculas en los nombres propios.

perjuizio de tercero porque la verdad hera que la dicha torre estava sana e fuerte e con quatro bobedas e porque estando en persona particular podia ser que en algun tiempo la dicha cibdad e sus alcarias e vesinos della recibieran mucho daño lo qual seria estando la dicha torre en poder de la dicha cibdad porque que entre las otras cosas della de que fue fecha merced a esta ciudad por el Rey mi señor e padre e por la Reyna mi madre que santa gloria aya hizieron merced a esa dicha ciudad de todos los castillos fronteros torres e atalayas que avia en sus términos e jurisdicciones con sus anexos e rentas para sus propios della entre los quales estava la dicha torre de Gavia por lo qual diz la dicha merced avia sido e hera en mucho perjuizio desa dicha cibdad. Por ende que me suplicavan la mandase revocar e dar por ninguna a anparar en la posesion de la dicha torre a esa dicha cibdad como cosa suya propia o como la mi merced fuese. Lo qual visto por los del mi consejo fue acordado que deviamos dar esta mi carta en la dicha razon e yo tovelo por bien. Porque vos mando que luego que con esta carta fueredes requerido contrinays y apremieis al dicho Pero Lopez que abaxe e derribe la dicha torre todo lo que fuere necesario por manera que no quede fuerte ni della se pueda hazer daño ni perjuizio a esa dicha ciudad ni a sus alcarias ni a los vecinos della y mando al dicho Pero Lopez e sus herederos e sucesores que lo que asi se derribare e deshiziere de la dicha torre no lo tornen a hazer agora ni en ningun tiempo que sea so pena de perder qualquier derecho e accion que a la dicha torre tengan e por el mismo caso sea publicada para los propios de la dicha ciudad e los unos ni los otros no fagades ni fagan ende al so pena de la mi merced e de diez mill maravedis para la mi camara e casa uno de vos que lo contrario fiziere. Dada en la noble cibdad de Burgos a veinte e siete dias del mes de octubre año del nascimiento de nuestro salvador Jesuxpo de mill e quinientos e seis años. Licenciado Mexia. Doctor Carvajal. Licenciado de Santiago. Licenciado Polanco. Doctor de Avila. De Sosa licenciatus. Yo Bartolome Ruiz de Castañeda escrivano de camara de la Reyna nuestra señora la fiz escrevir por su maandado con acuerdo de los del su consejo. E a las espaldas de la dicha provision de su

magestad estavan escriptos los nombres siguientes. Registrada Pero de Laguna. Castañeda chanchiller.

El documento nos informa de que la torre de Gabia la Mayor tenía «quatro bóbedas», es decir, otras tantas plantas abovedadas, de las que subsisten las dos inferiores. Cumpliendo la orden de doña Juana, poco después de 1506 se demolería el piso más alto y la bóveda del siguiente, sustituída ésta por una armadura horizontal de madera análoga a la que hoy existe. El desmoche de la torre convirtió la fuerte y esbelta construcción militar en casa, desde la que no se podía «hazer daño ni perjuicio a esa dicha ciudad ni a sus alcarias ni a los vecinos della». — L. T. B.

UNA FASE DE AUSTERIDAD ARTÍSTICA EN EL CRISTIANISMO Y EN EL ISLAM OCCIDENTAL

Cistercienses y almohades.

Fieles de diversas religiones creyeron honrar a la divinidad levantando templos monumentales consagrados a ella, suntuosamente decorados. El arte, además, pensaban algunos, en sus manifestaciones más espléndidas es buen viático para conducir el hombre hacia Dios.

A juicio de otros creyentes, en cambio, la excesiva magnitud y decoración de los templos, a más de distraer en lujos y vanidades recursos que se podían emplear en el alivio de miserias humanas, con su atracción sobre los sentidos desviaban de la compenetración espiritual con Dios.

En las religiones cristiana e islámica han abundado partidarios de ambas contrapuestas tendencias, triunfante una u otra en algunos momentos.

A pesar de su origen semítico, el cristianismo naciente, occidentalizado, vió en el arte, impregnado de paganismo, insepa-

rable al parecer de la religión romana, un aliado, no un enemigo para la glorificación divina y la enseñanza religiosa, a pesar de la violenta e inútil oposición de algunos ascéticos padres de la Iglesia, como Tertuliano, Lactancio, Orígenes, y aun Clemente de Alejandría, impregnado de cultura clásica [1]. Unido el arte íntimamente a la teología, elevóse hasta cimas no alcanzadas por el de ningún otro credo religioso.

El edificio de la iglesia cristiana es, al mismo tiempo, morada divina y lugar de rezo y de ceremonias religiosas; la mezquita, tan sólo casa de oración, lo que concede a la primera una elevada categoría simbólica y representativa, mientras las mezquitas responden al fin práctico de satisfacer una actividad humana, aunque ésta sea tan excelsa como la religiosa.

San Bernardo de Claraval e Ibn Tūmart.

En 1154 pasó a mejor vida Bernardo de Claraval, nacido en la Borgoña en 1091; veinticuatro años antes, en 1130 (524) moría Ibn Tūmart, cuyo nacimiento tuvo lugar entre 1077-1078 (470) y 1087-1088 (480). El santo borgoñón, fundador de la Orden cisterciense, y el *Mahdī* (enviado por Dios) beréber, iniciador del movimiento almohade, fueron, pues, contemporáneos. Los dos, grandes reformadores religiosos, dotados de extraordinario poder sugestivo, predicaron el retorno a los primeros tiempos de sus respectivas creencias, cristiana e islámica [2], y a sus austeridades iniciales. San Bernardo e Ibn Tūmart condenaron todo lo superfluo de la vida humana para dar capital importancia a la contemplación interior y a la perfección espiritual, con desprecio de lo terreno.

[1] El concilio de Iliberris prohibió en 305 pintar en los muros interiores de las iglesias imágenes piadosas: *ne quod colitur et veneratur in parietibus depingatur.*

[2] «¿Quién me dará, exclamaba el Santo Abad de Claraval, en carta al papa Eugenio; quién me dará que mis ojos vean, antes que se cierren en la muerte, a la Iglesia de Dios restituída a sus primeros días?» (Lorenzo Riber, *Humanistas y cristianos*, en *Bol. de la Real Acad. Española*, XXXV, 1955, p. 17).

Cristianismo e islamismo, en su evolución multisecular, han pasado por repetidas crisis producidas por gentes que trataban de restablecer la pureza de sus orígenes y condenaban la pompa y el fausto, al juzgarlos desviación pecaminosa y apartamiento de la ley divina. El conflicto entre la vida austera del renunciamiento y la consagrada a la satisfacción de los llamados apetitos materiales, suele producirse en muchas gentes. En la sociedad islámica, en la que la religión impregna por completo la vida social, la tendencia mística es permanente, basada en varias suras alcoránicas.

Ningún contacto hubo entre ambas doctrinas reformadoras, nacidas en medios muy distintos y aun antagónicos. San Bernardo, predicador de la segunda cruzada, impulsó a las muchedumbres enfervorizadas hacia la conquista de los Santos Lugares, en manos de los musulmanes. E Ibn Tūmart, propagandista teológico a la vez que guerrero, según la tradición islámica, predicó la guerra santa lo mismo contra los musulmanes de otras sectas que contra los cristianos. Ni uno ni otro lograron más que éxitos momentáneos, pronto borrados.

Es curioso el sincronismo del brote de ambas tendencias místicas en medios lejanos y tan diversos. La austeridad cisterciense y la almohade, con la común condenación del lujo y de todo lo que puede estimarse como adorno y embellecimiento de la vida humana, se reflejó en el mundo de las formas artísticas, singularmente de las arquitectónicas, para dar origen a estilos decorativos sobrios, claros, elegantes y robustos a la vez, conseguidos casi exclusivamente por la supresión de elementos adjetivos de los respectivos anteriores y por la simplificación de los restantes.

Los cistercienses y el arte.

La austera fe de San Bernardo, su invidencia para el mundo sensible, desdeñado por la contemplación interior, le hicieron reaccionar contra la riqueza arquitectónica y mueble ostentada por los templos y monasterios levantados a finales del siglo XI y comienzos del XII, expresiva del renacimiento románico.

«Las cosas visibles son efímeras, eternas las invisibles», escribía uno de sus más destacados discípulos, el bienaventurado Aelred, abad de Rievaulx, en Inglaterra.

Hacia 1125, en su célebre *Apología* dirigida a Guillermo, abad de Saint-Thierry, monasterio de la diócesis de Reims, el santo condenaba con duras y airadas palabras la riqueza y el lujo de las abadías benedictinas y cluniacenses, sus dimensiones excesivas y su suntuoso decorado, que atraía las miradas de los fieles y deleitaba los sentidos con perjuicio de la devoción, impidiendo alcanzar la perfecta contemplación interior. La pobreza, que los monjes cistercienses hacían voto de guardar, les vedaba, además, invertir, como se dijo, en construcciones excesivas y ornatos superfluos recursos cuyo recto destino era el alivio de los desheredados.

Ni San Bernardo ni los Capítulos generales de la orden por él fundada dictaron disposiciones o preceptos referentes a las reglas a seguir en la construcción de templos y monasterios. Tan sólo se encuentran entre ellos algunos de carácter negativo. Prohibiéronse las representaciones figuradas, las pinturas y esculturas, las torres de piedra y el empleo de seda y oro en los ornamentos. Las cruces serían de madera; de hierro, candelabros e incensarios; monocromas, las letras de los manuscritos.

Los principios morales informaron las formas arquitectónicas; la decisión de suprimir lo superfluo y grato a los sentidos dió origen a una corriente de austeridad cuyo influjo alcanzó a todo el arte contemporáneo. No hubo escuela de arquitectura cisterciense ni existe un tipo único de iglesia bernarda, pero sí una tendencia uniforme en los primeros tiempos del Císter hacia la sencillez extrema y la escueta adaptación de los edificios a su destino. Las iglesias fueron «oficinas» de oración, en las que nada distraía a los religiosos de la meditación y la contemplación espiritual. Al reducir al mínimo lo sensible, pretendían conducir a Dios por camino breve y directo. De este espíritu brotó una arquitectura desnuda, adaptada de manera perfecta a su función, cuya belleza reside en la ordenación general y en la proporción y armonía de sus partes, no en lo profuso y vario ni en la policromía de su ornato.

Repercusión artística del movimiento almohade.

El beréber Ibn Tūmart, fundador de la secta almohade, fué un celoso reformador de costumbres, sobrio y casto, de vida edificante. Predicó una doctrina religiosa de un dogmatismo severo e intransigente. Enemigo del lujo, abominable pecado a su juicio, vestía ropas toscas y llenas de remiendos. Poseedor de sólida cultura teológica, la literatura y el arte eran preocupaciones ajenas a su espíritu. Berbería, por entonces — la primera mitad del siglo XII —, si damos fe al relato de las peregrinaciones del reformador beréber, era un país próspero y alegre, cuyos habitantes gustaban de la música y del vino. En todas las ciudades por las que pasó al regresar de Oriente, camino de su tierra natal, el ascético y escandalizado Ibn Tūmart iba de zoco en zoco predicando la virtud de la abstinencia y el desprecio de las cosas mundanas, y rompiendo los instrumentos músicos y las vasijas en las que se guardaba el vino.

En Bujía predicó por las calles y mercados contra el uso de los turbantes, propios, decía, de épocas paganas; de las correas doradas en las sandalias y de túnicas con las que los hombres semejaban mujeres [1].

Un día, en Marrākuš, amonestó en forma violenta a la princesa al-Sūra, hermana del soberano reinante, al pasar junto a él con bellas acompañantes, todas con la cara descubierta, pues entre los almorávides tan sólo los hombres la velaban. Al morir Ibn Tūmart fué enterrado bajo una *qubba*, desnuda de ornamentación, sin adornos de oro, conforme a los preceptos de la ley [2], en la *zāwiya* — ermita — fundada por él en Tīnmallal.

[1] I, Goldziher, *Le libre de Mohammed Ibn Toumert*, I (Argel 1903); *Les Mémories d'al-Baidaḳ*, en *Documents inédits d'histoire almohade*, por E. Lévi-Provençal (Paris 1928), pp. 8, 9, 78-80, 93, 95, 96 y 101; *Rawḍ al-Qirṭās*, trad. Huici (Valencia 1918), p. 176; trad. Beaumier (Paris 1860), pp. 243-245; Ibn al-Aṯīr, *Annales du Maghreb et de l'Espagne* (Argel 1901), texto, pp. 400-403; trad., pp. 526-531; Ibn Jaldūn, *Histoire des Berbères*, trad. de Slane, tomo segundo (Paris 1927), pp. 165-167 y 173.

[2] Idrīsī, *Description de l'Afrique et de l'Espagne*, edic. y trad. francesa por Dozy y de Goeje (Leiden 1866), texto, p. 64; trad., p. 74.

Este ascetismo, condenador de todo lujo y superfluidad en la vida, produjo al triunfar consecuencias artísticas importantes. Cuenta el *Qirṭās* que antes de entrar victorioso en Fez el jueves 15 rabīᶜ II 540 (15 abril 1145) ᶜAbd al-Mu'min, sucesor de Ibn Tūmart y fundador de la dinastía almohade, los jeques y jurisconsultos de la ciudad mandaron recubrir con yeso, precipitadamente y de noche, las ricas y admirables decoraciones, doradas y pintades de azul y de otros colores, que adornaban la cúpula delante del miḥrāb de la mezquita al-Qarawiyyīn, obra de tal belleza que los fieles se distraían en sus rezos, atraídos por la brillante policromía [1]. La certeza del relato se ha comprobado en fecha reciente, al poder penetrar algunos arqueólogos europeos en dicho oratorio y limpiar los mocárabes de yeso que forman la cúpula delante del miḥrāb y otras inmediatas. Hoy vuelven a lucir su decoración policroma, oculta durante 800 años.

Hay otro dato que revela la furia iconoclasta de los primeros soberanos almohades [2]. El califa Yaᶜqūb al-Manṣūr, que se jactaba de no haber dejado en todo el Occidente islámico iglesia ni sinagoga en pie — durante su reinado cristianos y judíos hubieron de elegir entre islamizar o expatriarse [3] —, al visitar en 586 (1190) las ruinas de la ciudad áulica de Madīnat al-Zahrā', ordenó quitar la estatua femenina que se veía sobre su puerta, tenida como talismán o amuleto de buen agüero por los cordobeses [4].

El mismo soberano, condenador del comercio de cantoras y tañedoras de instrumentos músicos, amenazó con la pena de muerte a los que fabricaran vino, obligó a derramar todo el almacenado, a pesar de su gran valor monetario, al mismo tiempo

[1] *Qirṭās*, edic. Tornberg, p. 35; trad. Huici, pp. 59-60; trad. Beaumier, pp. 78-79.

[2] Recuérdese que de los monasterios cistercienses desaparecieron a la par las representaciones con figuras humanas y animales, sustituídas por una sencilla flora esquemática, de la que aún se prescindió en muchas ocasiones.

[3] Nuwayrī, *Historia de los musulmanes de España y Africa*, texto árabe y trad. esp. por M. Gaspar Remiro (Granada 1917), pp. 229-230 de la trad.

[4] Ibn ᶜIdarī, *al-Bayān al-Mugrib, Los almohades*, I, trad. de Ambrosio Huici Miranda (Tetuán 1953), pp. 158-159.

que prohibía el uso del arrope — *rubb* — [1]. Prohibió también los trajes caros de seda y a las mujeres los bordados suntuosos, ordenando vistieran modestamente. Por su mandato salieron de los almacenes del Estado incontables ropas de seda y de brocado de oro — *dībāŷ* — para ser vendidas a bajo precio [2].

Ibn Jaldūn aporta un dato más, indicador de la austeridad cortesana y de la reacción contra el lujo desplegado por los últimos monarcas almorávides, herencia del califato de Córdoba a través de los príncipes de taifas, al referir que los monarcas almohades no tenían *ṭirāz* (fabricación de telas de brocado para los trajes de ceremonia) y carecieron de *maqṣūra* en las mezquitas hasta el reinado de Yaᶜqūb al-Manṣūr [3].

Ibn Tūmart y los almohades interpretaban como una desviación religiosa la exuberante ornamentación, tan hispánica, que enriquecía el interior de las mezquitas almorávides andaluzas, propagada después a las del Magrib. Condenaban sobre todo los revestidos de oro y plata de sus paredes, techos y lámparas, susceptibles de distraer a los fieles durante la oración.

De esta vena austera, siempre fluyente en la sociedad islámica, no faltan ejemplos anteriores en suelo ibérico. Refiere Ibn al-Aṯīr que cuando ᶜAbd al-Raḥmān III levantó las magníficas construcciones de Madīnat al-Zahrā', el *faqīh* Mundir ibn Saᶜīd al-Ballūṭī (m. 366/977), se lamentaba en nombre de la ley religiosa del loco y dispendioso lujo desplegado por al-Nāṣir en la ornamentación de los palacios de aquella ciudad y de sus cubiertas doradas, acerca de las que recordaba al califa los castigos con los que el Alcorán (XLIII, 32-34) amenazaba a los que construyen tejados de plata [4].

Los hechos referidos y el análisis de los edificios almohades

1 E. Lévi-Provençal. *Un recueil de lettres officielles almohades* (*Hesperis*, XXVIII, 1941, pp. 56-57).

2 Ibn ᶜIdarī, *al-Bayān, Los almohades*, II, trad. Huici (Tetuán 1953), páginas 93, 96 y 163.

3 Ibn Jaldūn, *Prolégomènes historiques*, II, trad. Slane (Paris 1865), páginas 67-68 y 72-73.

4 Ibn al-Aṯīr, *Annales du Maghreb et de l'Espagne*, texto, pp. 495-496; trad., pp. 380-381.

subsistentes en el Magrib — los de al-Andalus, excepto los militares, han desaparecido casi por completo —, cuya ornamentación quedó reducida a esquemas esenciales sobre amplios fondos desnudos, demuestran que los dirigentes almohades, en su ardor de neófitos, rompieron deliberadamente con los cauces anteriores de la decoración arquitectónica. Así se creó, paralelamente a la corriente artística cisterciense, no un nuevo estilo, pero sí una modalidad distinta del precedente, caracterizada por la sobriedad decorativa bajo normas de elegante sencillez. Al estar estrechamente unida en los países islámicos la actividad arquitectónica al impulso dado por el príncipe y a la prosperidad de las dinastías, difundióse esa tendencia por extensas áreas del imperio, más pasajeramente, al parecer, en la España musulmana que en los dominios africanos.

Las dos tendencias coincidentes en el sentido de austeridad artística, la cisterciense y la almohade, extendiéronse en la segunda mitad del siglo XII por el suelo ibérico, crisol en el que se fundieron en todo tiempo movimientos nacidos en lugares apartados. La primera, con la fundación de monasterios de esa Orden, filiales de los franceses; la segunda, impuesta desde el Magrib a al-Andalus por los primeros monarcas de la dinastía beréber. En las páginas siguientes se refieren algunos de los contactos de las fundaciones monásticas bernardas con la España almohade y su reflejo en el arte de aquéllas.

Moros al servicio de los monasterios españoles del Cister.

Un privilegio otorgado a los monjes de Bobelet (Poblet) por la cancillería de un monarca almohade innominado, pero que por la fecha del documento — 20 rabīᶜ 2° 614 (26 julio 1217) — sería Yūsuf II al-Mustanṣir billāh, hijo del derrotado en las Navas, autorizó a los rebaños del monasterio a circular libremente y usar de abrevaderos y de pastos en tierras islámicas, lo mismo en tiempos de paz que de guerra [1]. El documen-

[1] *Documento arábigo del monasterio de Poblet*, en *Memorial Histórico Español*, VI (Madrid 1853), pp. 111-119.

to, escrito en árabe en una tira de papel forrada de badana, se conserva en la Biblioteca de la Real Academia de la Historia. Se ha supuesto que estará redactado por uno de los gobernadores de dicho soberano almohade — éste nunca pasó a la Península — más próximos a Poblet, el de Valencia y Játiva Abū ʿAbd Allāh al-Manṣūr, o el de Murcia, Denia y territorios inmediatos Abū Muḥammad ʿAbd Allāh, primos los dos del monarca.

Si el citado documento revela un hecho de pacífica convivencia, en los que fué tan fértil la España medieval, entre gentes de distintas civilizaciones y credos religiosos, era corriente la existencia de esclavos moros en monasterios masculinos y femeninos, prisioneros de guerra muchos, y de vasallos musulmanes en los de las comarcas de Aragón y Levante, pobladas en gran parte por mudéjares, dedicados la mayoría al cultivo hortícola [1].

Esclavos, siervos y vasallos musulmanes figuran en abundantes donaciones hechas a los monasterios desde el siglo XI al XIV. Veamos algunos ejemplos alusivos a los cistercienses.

El conde Armengol de Urgel dió al citado monasterio de Poblet (Tarragona), un sarraceno de los llamados «Almaquicina», *qui permanent in Castro quod vocatur Aytona* [2]. Cuando sitiaba Peñíscola en 1225, Jaime el Conquistador entregó al abad de la misma casa monástica fray Ramón de Cervera, entre otras gracias y como premio por el auxilio que le prestó en el asedio, un sarraceno de Peñíscola llamado Alfachi Abdinobdela y otro de Cervera, de nombre Azmet [3]. Dos cautivos legaba a

1 *Los monjes españoles en la Edad Media*, por fray Justo Pérez de Urbel, tomo segundo (Madrid 1934), pp. 462-463, 488-489, 502-503 y 508. A mediados del siglo XI, Fernando I, refiere el Silense, después de sus victorias en Portugal mandó que parte de los moros capturados fuesen muertos y parte atados con hierros para servir en las obras de las iglesias (*Crónica Silense*, edic. preparada por Francisco Santos Coco, Madrid 1919, p. 73).

2 D. Monfar y Sors, *Historia de los Condes de Urgel*, I (Barcelona 1853), p. 430.

3 Joaquim Miret i Sans, *Itinerari de Jaume I «El Conqueridor»* (Barcelona 1918), p. 56.

la obra de la iglesia del monasterio de Santas Creus (Tarragona) el año 1172 Guilabertus Anglicus [1].

Alfonso II de Aragón concedía en 1176 al monasterio bernardo de Veruela (Zaragoza) un exarico sarraceno con sus heredades, y el mismo año dos caballeros le daban un sarraceno con sus hijos e hijas, «para que sean siervos y vasallos del monasterio» [2]. Abundantes eran sus exaricos moros habitantes en el siglo XIII en diversos lugares de la comarca. Los de la villa de Magallón en el abaciazgo de fray Francisco Fulco (1265-1274), vendieron parte de las haciendas de la casa monástica sin dar «fadiga» al abad. Jaime I, por privilegio de 1271 dispuso que ni los vecinos de Borja ni los de otros lugares fueran osados de tomar a su servicio los moros del citado monasterio [3]. Don Bernardo, abad del monasterio de Santa María de Huerta (Soria), otorgó una escritura de trueque de tierras en 1203 con San Martín de Finojosa por la que se obligaba la casa religiosa a dar a éste doce sarracenos, con tres cristianos y un *barbato* (hermano converso o lego) para segar sus mieses, cavar las viñas y limpiar las acequias [4]. En el último decenio del siglo XII, reinando Alfonso VIII, la orden de Calatrava entregaba once sarracenos al monasterio cisterciense de Monsalud de Córcoles (Guadalajara), por precio de la granja de Berninches [5]. En 1171 Diego Jiménez y su mujer Guiomar, señores de los Cameros, hicieron merced al abad y comunidad del monasterio bernardo

[1] E. Morera y Llauradó, *Tarragona christiana*, I (Tarragona 1897), doc. nº XI.

[2] *España Sagrada*, L, pp. 423 y 425.

[3] Pedro Blanco Trías, S. J., *El Real Monasterio de Santa María de Veruela, 1146-1946* (Palma de Mallorca 1949), p. 91.

[4] Libro Becerro de Huerta, escrito por su abad fray Constantino Cordón (1707-1710), citado por don Enrique Aguilera y Gamboa, Marqués de Cerralbo, en *Discursos leídos ante la Real Academia de la Historia* en la recepción pública del Excmo. Sr. ... (Madrid 1908), p. 287.

[5] Relaciones topográficas de España, *Relaciones de los pueblos que pertenecen hoy a la provincia de Guadalajara*, con notas y aumentos por don Juan Catalina García, II (Memorial Histórico Español, XLII, Madrid 1903), p. 236. Copia del documento en la Colec. Salazar de la Real Academia de la Historia, I, 38.

de Quintanajuar, trasladado más tarde a Santa María de Ríoseco (Burgos), entre otros bienes, de ocho cautivos moros [1].

Súbditos moros tenía el real monasterio de Santa María de Benifazá (Castellón). Nombrado abad fray Pedro Torres en 1359, recibía juramento de vasallaje, según la ley islámica, a los moros de la Aldea [2]. Medio siglo más tarde, con motivo de una visita de Benedicto XIII — el antipapa Luna — a dicha casa monástica, entre 1408 y 1413, hizo merced a los religiosos de ocho esclavos moros para el cultivo de sus tierras [3].

Los monasterios bernardos femeninos también poseían, como se dijo, súbditos y esclavos moros. Ocho para su servicio, excusados de pecho, donaba Alfonso X en 1254 al monasterio de monjas bernardas de San Clemente de Toledo [4]. A doce «moros forros sus officiales», que nunca pecharon, moradores del de la misma orden de las Huelgas y del Hospital del Rey de Burgos, eximía Fernando IV en 1304 de todo servicio, pecho y pedido[5].

La mayoría de estos moros que vivían a la sombra de las casas españolas del Cister serían labradores, pero entre ellos no faltaban sin duda albañiles, canteros, carpinteros, alcalleres y tejedores. Alfonso VIII, tras la conquista de Ubeda, colofón de la victoria de las Navas de Tolosa en 1212, en la carta escrita al Papa para darle cuenta de ese memorable hecho de armas, dice destinar «para el servicio de los cristianos y de los monasterios que se han de reparar en la frontera» los cautivados en Ubeda [6]. Como el reinado de Alfonso VIII fué la época de máxi-

1 *El obispado de Burgos y Castilla primitiva desde el siglo V al XIII*, por don Luciano Serrano, II (Madrid 1935), p. 315.

2 *Anales de Tortosa*, por Ramón O'Callaghan, III (Tortosa 1888), páginas 55-57.

3 *El Real Monasterio de Santa María de Benifazá*, por Mariano Galindo (Tortosa 1916), p. 19.

4 *Memorial Histórico Español*, I (Madrid 1851), Documentos de la época de don Alfonso el Sabio, XXII, p. 43.

5 Amancio Rodríguez López, *El Real Monasterio de las Huelgas de Burgos y el Hospital del Rey*, I (Burgos 1907), Colec. dip., nº 122, pp. 506-507.

6 *Memorias históricas de la vida y acciones del rey don Alonso el Noble, octavo del nombre*, recogidas por el Marqués de Mondéxar (Madrid 1783), apéndice XII, p. CI.

ma expansión de los cistercienses en la España cristiana y el monarca era muy devoto de los hijos de San Bernardo, bastantes de esos prisioneros irían a sus monasterios. Aunque de época tardía, no estará de más recordar que para la rápida edificación del monasterio de San Bernardo, extramuros de Valencia (San Miguel de los Reyes), consiguió del monarca el anciano abad Arnulfo, en el siglo XIV, el perdón y la libertad de muchos moros mudéjares, condenados algunos por crímenes y graves delitos, con la sola condición de trabajar en la construcción del nuevo monasterio hasta la conclusión de su fábrica [1].

Huellas de arte almohade en la arquitectura cisterciense.

Era difícil, imposible más bien, que se realizase una perfecta simbiosis entre la arquitectura cisterciense de piedra, importada de Francia, y la almohade de ladrillo, argamasa y yeso. Obras de una y otra, de gran pureza ambas, levantáronse inmediatas dentro de la clausura del monasterio bernardo de las Huelgas de Burgos. En otras ocasiones he descrito las últimas [2]; no insistiré sobre la paradoja de encontrarlas en el interior de un monasterio de hijos de San Bernardo fundado por Alfonso VIII en los años próximos a su derrota de Alarcos por los almohades (1195), antes del brillante desquite de las Navas de Tolosa (1212), y en el corazón de Castilla, donde menos parecía lógico buscarlas. Pero esa arquitectura almohade de ladrillo y argamasa de la capilla burgalesa tuvo amplia repercusión en los muchos templos mudéjares, humildes parroquias la mayoría, levantados en los reinos de Castilla y León, a norte de la línea del Tajo, por los albañiles pobladores de las morerías, iglesias cuyos escasos recursos no permitía construirlas de piedra con formas

[1] Fray Luis Fullana, *Historia de San Miguel de los Reyes* (*Bol. de la Real Acad. de la Historia*, CVI, 1935, p. 177).

[2] L. Torres Balbás, *Las yeserías descubiertas recientemente en las Huelgas de Burgos* (Al-Andalus, VIII, 1943, pp. 239-243); *Arte almohade, Arte nazarí, Arte mudéjar*, «Ars Hispaniae», IV (Barcelona 1949), pp. 39-43, y *Artes almorávide y almohade*, «Arte y artistas» (Madrid 1955), pp. 22-23 y 43.

Monasterio de Santa María de la Vega (Palencia). — Exterior de la cabecera de la iglesia y detalle del ábside central.

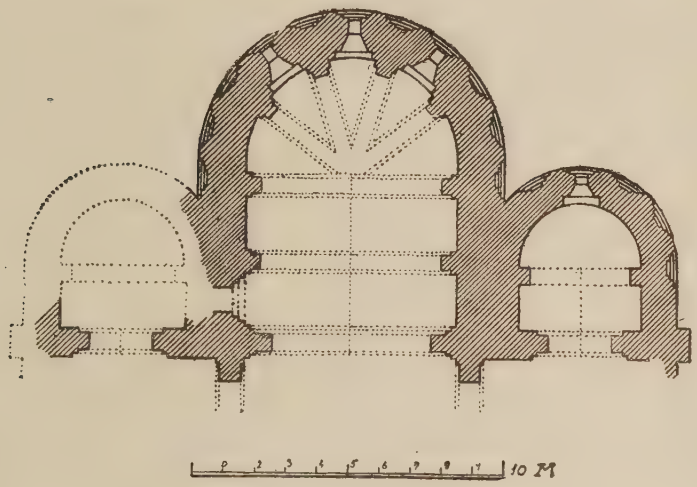
Fotos P. Eydoux.

Monasterio de Armenteira (Pontevedra) — Cúpula del crucero de la iglesia.

Foto P. Eydoux.

exóticas, románicas primero, más tarde góticas, importadas de Francia.

De piedra se levantaron casi todos los monasterios cistercienses fundados en la España cristiana en los últimos años del siglo XII y en el XIII, pero dos de ellos, por su pobreza y emplazamiento, hubieron de recurrir a la mano de obra indígena y a los materiales del país. Ambos están en la arcillosa Tierra de



Monasterio de Santa María de la Vega (Palencia). — Planta de las ruinas de la iglesia.

Campos, desprovista de piedra. Son Santa María de la Vega (Palencia) y Santa María de Nogales (León). San Bernardo habría elogiado la modestia de sus fábricas, tan acordes con el espíritu cisterciense. Del primero, que fué filial del monasterio de Benavides, tan sólo se conserva parte de la cabecera, formada por tres ábsides semicirculares, mayor el central, al que cubre una bóveda apeada en cuatro robustos nervios de sección rectangular, concurrentes en la clave del arco agudo que le da ingreso. Las capillas laterales se cubrieron con bóveda de horno o cuarto de esfera. Cada una de ellas se prolonga hasta la desaparecida

nave de crucero por un tramo cubierto con bóveda de medio cañón agudo, lo mismo que el ábside central, pero en su prolongación, el tramo recto, de mayor longitud, quedó dividido en dos por un arco fajón intermedio. Exteriormente, adornan modestamente los ábsides, como en todas las iglesias mudéjares de Castilla, varias zonas de arquillos ciegos, dos en los laterales y tres en el mayor, doblados los de éste, semicirculares y de herradura, todos dentro de recuadros rectangulares. En el fondo de algunos se abren estrechas ventanas [1]. Completan la sobria decoración algunos frisos de esquinillas. Esta casa cisterciense fué fundada por don Rodrigo Rodríguez Girón, hermano de don Gonzalo, mayordomo mayor de Alfonso VIII. Asistió con éste a la batalla de las Navas y fué conde de la mitad de Carrión y de Saldaña. La escritura de donación es del año 1215; en ella se alude a la futura construción de la iglesia y dependencias monásticas. Manrique, en sus *Anales*, supone fundado el monasterio en el año anterior. La arruinada iglesia se levantaría poco después, en el segundo cuarto del siglo XIII.

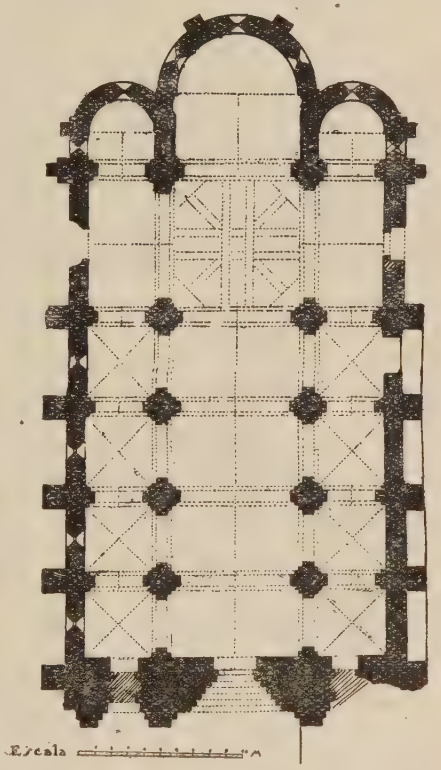
La del monasterio de Nogales, filial del de Moreruela, era también obra mudéjar de ladrillo, de mayor importancia que la palentina. Muy transformada y ruinosa convirtióse, como la de la Vega, en casa de labor cuando la exclaustración. Montones de escombros llenaban hace algunos años el interior de la de Nogales; merced a la ruina vislumbrábase, tras obras del siglo XVI y revestimientos de yeso del XVII, algo de la estructura primitiva. Su cabecera estuvo formada por cinco capillas semicirculares; las naves cubríanse con cañones agudos paralelos, sin luces directas el de la central; de las bóvedas del crucero no quedaba vestigio. Frisos de esquinillas, arquerías murales en los ábsides y crucero, arcos decrecientes, impostas de nacela, pilares esquinados, todos sus elementos arquitectónicos eran idénticos a los de Santa María de la Vega y a los de numerosos templos mudéjares de la comarca. En un bulto sepulcral que hubo en la iglesia constaba ésta como recién con-

[1] L. Torres Balbás, *Las ruinas de Santa María de la Vega (Palencia)*, en *Archivo Español de Arte y Arqueología*, I, Madrid 1925, pp. 317-320.

sagrada el año 1266 [1]. Las ruinas de las dos iglesias pertenecen al foco mudéjar castellano que se extiende por parte de las provincias de León, Zamora, Salamanca, Valladolid, Segovia y Avila.

En algunos otros monasterios castellanos, como el cisterciense de La Espina y el premostratense de Retuerta, ambos en la provincia de Valladolid, quedan, en las dependencias monásticas, huellas de escasa importancia de fábricas de ladrillo mudéjares.

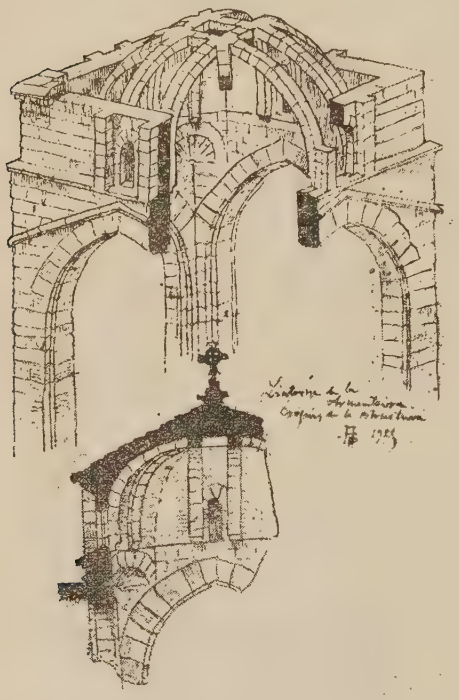
Si la existencia dentro de la clausura del monasterio de las Huelgas de Burgos de una construcción de puro estilo almohade es hecho paradójico no es menos extraño el encontrar en el tramo central de la nave de crucero de la iglesia del monasterio cisterciense de Armenteira (Pontevedra), de estructura borgoñona, muy alejada de los focos de arte islámico y mudéjar de la Península, una bóveda de nervios entrecruzados de trazado islámico. Sensiblemente esquifada, arranca sobre trompas cónicas; de su intradós resaltan dos parejas de nervios de sección rectangular, paralelos, respectivamente, a los lados del tramo. Al cruzarse, delimitan un pequeño cuadrado central; otros cua-



Monasterio de Armenteira (Pontevedra). — Planta de la iglesia.

[1] *Catálogo monumental de España, Provincia de León (1906-1908)*, por Manuel Gómez-Moreno, Texto (Madrid 1925), pp. 362-364.

tro nervios diagonales unen la clave de las trompas y los encuentros de los nervios normales. Exteriormente se acusa la cúpula por un cuerpo prismático cuadrado con una ventanita en el centro de cada frente, flanqueadas por contrafuertes. El trazado de los nervios deriva, más o menos directamente, de los de las bóvedas de la ampliación de la mezquita de Córdoba hecha por al-Ḥakam II. Semejantes son las almohades de la capilla de la Asunción, en las Huelgas de Burgos [1] y la del alminar de la Kutubiyya de Marrākuš [2]. Fué Armenteira monasterio filial, como casi todos los gallegos, de la gran abadía francesa de Claraval, en Borgoña. Una inscripción grabada en los sillares del interior de aquélla, dice que en la era 1206—año 1168—*fundata est ecclesia*, fecha, pues, de su comienzo. La construcción avanzaría lentamente: en 1199 doña Urraca Fernández dejó en su testamento donaciones para la obra — *ad opus ecclesie* — [3]. Su fundación es de 1162.



Monasterio de Armenteira (Pontevedra). — Cúpula del crucero de la iglesia.

Dibujo de Antonio Palacios.

Bóvedas del mismo tipo, construídas también de piedra, hay

1 Torres Balbás, *Artes almorávide y almohade*, lám. 26 y p. 43.

2 Henri Basset y Henri Terrase, *Sanctuaires et forteresses almohades* (Paris 1932), pp. 177-179 y fig. 65 de la p. 176.

3 *Galicia Histórica*, I, 1901, Santiago, doc. XX, pp. 84-89.

en algunas iglesias románicas levantadas en el último cuarto del siglo XII y en los primeros años del siguiente: sobre el tramo central de los cruceros de San Millán de Segovia y San Miguel de Almazán (Soria); en la capilla de Talavera de la catedral vieja de Salamanca; cubriendo la iglesia octogonal de Torres del Río (Navarra); en un pequeño templete dodecagonal, que hay en el centro de la iglesia, de igual planta, de la Vera Cruz de Segovia, consagrada en 1208. En rutas de la peregrinación a Santiago y en la vertiente septentrional de los Pirineos, dos iglesias románicas, Santa Cruz de Oloron y l'Hôpital Saint-Blaise, tienen asimismo sus respectivos cruceros cubiertos por cúpulas análogas [1].

No es fácil decir si estas bóvedas mudéjares de templos cristianos se inspiraron directamente en las califales del siglo X o en ejemplares almohades derivados de ellas, como los de Burgos y Marrākuš citados.

En la labra a bisel y en la plana de algunos sencillos capiteles, ménsulas y claves de bóvedas de monasterios bernardos del levante peninsular (Veruela, Fitero, Poblet, Vallbona de las Monjas y Santas Creus), se ha creído ver la mano de tallistas islámicos [2].

Técnica y temas son, efectivamente, hispanomusulmanes, lo mismo que algunas celosías y otros elementos decorativos abundantes en las catedrales de Tarragona y Lérida, muy influídas por el arte cisterciense.

Los arcos lobulados que ostentan algunas iglesias de los siglos XII y XIII en España y Francia proceden también de los de la misma forma de la arquitectura hispanoalmohade. Pero apenas aparecen en iglesias y monasterios bernardos, lo mismo que los festoneados, de claro influjo almohade, cuya complicación explica no trascendiesen a los edificios cistercienses, aunque

1 Torres Balbás, *Arte almohade, Arte nazarí, Arte mujédar*, pp. 249 y 252.

2 J. Puig i Cadafach, *Els banys de Girona i la influencia moresca a Catalunya*, en *Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans*, MCMXIII-XIV, a. V (Barcelona 1914), pp. 687-728; Elie Lambert, *L'art gothique en Espagne au XIIe et XIIIe siècles* (Paris 1931), pp. 113-115; Torres Balbás, *Arte almohade, Arte nazarí, Arte mudéjar*, p. 360.

sí se emplearon en las puertas de algunas iglesias seculares de diversas regiones españolas levantadas hacia el año 1200.

Los modillones de lóbulos o de cilindros tangentes, muy abundantes en el arte románico peninsular, también se encuentran en monasterios bernardos (Huerta, Veruela, Fitero, etc.). Su falta de decoración les hacía muy aptos para éstos. Pero no hay noticia del empleo de esos modillones de piedra por la arquitectura almohade, de ladrillo. Los citados de los templos de la España cristiana llegaron sin duda a ellos desde la arquitectura califal o la mozárabe.

En resumen, las dos corrientes de austeridad artística llegadas a España en la segunda mitad del siglo XII se mantuvieron independientes. La del Cister no influyó en la almohade; de ésta pasaron a la primera algunas formas decorativas esporádicas, sin alterar su aspecto. En cambio, en la arquitectura almohade están las raíces de la mudéjar castellana, coincidentes ambas en el material y en la desnudez decorativa, impuesta a la islámica por imperativo religioso, obligada en la cristiana por escasez de recursos. El tema merece ser tratado extensamente en ocasión más oportuna.

Extinción del ascetismo artístico del siglo XII.

La repercusión que en las actividades artísticas produjeron las doctrinas de San Bernardo y de Ibn Tūmart fué bien efímera, como antes se dijo. Los últimos monarcas almohades, incompetentes o párvulos, sin la personalidad de sus antecesores, sosteniéndose precariamente entre las revueltas continuas de sus súbditos de allende y aquende el estrecho de Gibraltar, olvidaron los principios religiosos de los primeros tiempos de la dinastía. En la otra vertiente religiosa, el mismo San Bernardo sufría, cuenta Pedro el Chantre, al ver que las primitivas cabañas cubiertas de paja de sus monjes se habían ido transformando en construcciones monumentales. A partir de 1188 el Capítulo general del Cister dictó disposiciones, casi siempre incumplidas, para impedir a las abadías contraer deudas con objeto de levan-

tar edificios suntuosos. Y en el siglo XIII se construían en Francia templos bernardos que por su tamaño y rica decoración esculpida rivalizaban con las catedrales góticas, mientras en las Huelgas de Burgos yeseros moros andaluces decoraban profusamente, con temas islámicos, los muros y bóvedas del monasterio. Poco después de la muerte de San Bernardo se extinguía la repercusión artística de sus doctrinas, más fácil de mantener en la clausura y soledad monásticas de lugares apartados que entre las muchedumbres que empezaban a poblar ciudades en pleno desarrollo, centros rectores en adelante de la civilización, enriquecidos con el comercio y la industria.

Nuevos brotes del ideal ascético surgieron en los siglos siguientes en las sociedades cristiana y musulmana; ninguno, excepto en la primera el de la Reforma y Contrarreforma en el siglo XVI, alcanzó la resonancia artística de los del XII. Recordemos, por memoria y rápidamente, algunos de sus ecos en España.

Las Constituciones sinodales del arzobispado de Burgos de 1575 ordenaron «quitar los túmulos y estrados» de las iglesias, «para que no haya sepulturas más altas que el suelo. Porque parece que son hechas más por apariencia de los vivos que por provecho de los muertos» [1].

Al P. Bartolomé de Bustamante, autor de las trazas del hospital de Tavera, en Toledo, los toledanos contemporáneos lo suponían recibiendo caldas en el Purgatorio, como castigo de ser autor de una casa tan rica y costosa para pobres [2]. Por los mismos años escribía Santa Teresa (1515-1582): «¡Oh! ¡Válgame Dios! ¡Qué poco hacen estos edificios y regalos exteriores para lo interior! Por su amor os pido, hermanos y padres míos, que nunca dejéis de ir muy moderados en esto de casas grandes y suntuosas».

Arte sobrio y austero y arte rico y profuso son corrientes

1 Jerónimo de la Hoz Teja, *El solar nativo* (*Altamira*, Santander 1953, p. 75).

2 *Crónica del cardenal don Juan Tavera*, por el doctor don Pedro de Salazar y Mendoza (Toledo 1603), p. 265, citada por Miguel Herrero García, *Contribución de la literatura a la historia del arte* (Madrid 1945), p. 113.

contrapuestas y eternas entre las que fluctúa la sensibilidad humana. Parece triunfar hoy la primera en los edificios religiosos, como en toda la arquitectura contemporánea. Pero ¿se impondrá entre nosotros esa corriente, contraria al sentir del pueblo español, protagonista máximo de nuestra historia? Donde rezaron y rezan más a gusto las gentes hispánicas, donde se sienten más cerca de la divinidad es en los templos colmados de exuberantes retablos barrocos, que ocultan casi totalmente los muros, y cuyas bóvedas se cuajan con complicados ornatos. A muchos de los fieles, moradores de humildes viviendas, les parece anticipada visión paradisíaca — España, conviene repetirlo, es país de suelo pobre y modesta economía — el interior de esas iglesias, tan abundantes, cuyos adornos y tallas, en los que se prodigó el oro, brillan iluminados por gran número de lámparas. Todos hemos visto cómo en iglesias nuevas, de restringida decoración y sobrio mobiliario, se han ido acumulando poco después de su inauguración altares, retablos, cuadros, imágenes y lámparas hasta cubrir por completo y desfigurar la sobria arquitectura. El sentir popular triunfa así de un criterio artístico de minorías. — L. T. B.

ÍNDICE DE LUGARES [1]

al-ʿĀmiriyya, 17.
al-Andalus, 3, 16, 36, 46.
Alarcos, 50.
Aldea, 49.
al-Madīna al-Zāhira, 1, 15-21; al-Ḥāŷibiyya, 17; *bāb al-Fatḥ* (puerta de la Victoria), 15; *Bāll · s*, 19.
Almería, 7, 35; alcazaba, 7; iglesia de San Juan, 7; mezquita mayor, 7.
Almazán: San Miguel, 55.
Andújar, 36.
Angers, 2.
Aragón, 47.
Armenteira (monasterio de), 53, 54.
Ávila, 53.
Aytona (Castro de), 47.

Badajoz: alcazaba, 31-33.
Barcelona, 4.
Benavides (monasterio de), 51.
Berbería, 43.
Berninches (granja de), 48.
Bobastro, 29, 31.
Borgoña, 40, 54.
Borja, 48.
Bujía, 43.
Burgos, 37, 38, 55, 57; capilla de la Asunción, 54, 57; hospital del Rey, 49; monasterio de las Huelgas, 49, 50, 53.

Cairo (El): mezquita al-Azhar, 10, 13; mezquita de al-Ḥakim, 10, 12.
Cameros, 48.
Carrión, 52.
Castilla, 37, 50, 52.
Cervera, 47.
Claraval, 54.
Córdoba, 6, 7, 15, 17-20, 35, 36, 45; *al-maḥaŷŷa al-ʿuẓmà*, 23, 24; *al-Ramla*, 20; *al-zuqāq al-ḳabīr*, 20; alcázar, 5, 23, 24; arroyo Chico, 19; barrio de Santiago, 18; cuesta de la Pólvora, 18; eras de la Salud, 18; ermita de la Fuensanta, 18; huerta del Arenal, 18; *manzil Abū Badr (Alaš)*, 20, mezquita mayor, 3, 5-7, 10-14, 23-25, 27, 31, 54; Museo Arqueológico, 24-29; 33, 35, 36; puente, 24; puerta de Baeza, 18; puerta de Hierro, 20; puerta del Puente o de Alcántara, 6, 24; *rabaḍ Balāṭ Mugīṭ*, 19; *sābāṭ*, 23, 24; *Sabular*, 20.

[1] En este índice y en el siguiente las referencias remiten a la paginación especial del artículo y no a la de la REVISTA. Para la confección de ambos se ha prescindido de los nombres citados en las notas.

Damasco: mezquita omeya, 9, 10, 12.
Denia, 47.

Écija: palacio de los Córdoba, hoy convento de carmelitas calzadas de las Teresas, 33.
España, 2, 4, 22, 46, 47, 50, 51, 55-58.
Espina (monasterio de la), 53.

Fez, 9, 44; mezquita Qarawiyyīn, 3, 9, 10-13, 44.
Fitero (monasterio de), 55, 56.
Francia, 50, 55, 57.
Fusṭāṭ (Viejo Cairo): mezquita de ʿAmr, 10, 13; mezquita de Ibn Ṭūlūn, 10, 12.

Gabia la Mayor, 37, 39; torre, 1.
Gibraltar, 56.
Granada, 33, 35, 37; Alhambra, 32, 33, 35, 36; Ayuntamiento, 37; barrios del Albaicín y Alcazaba, 35; casa del Chapiz, 33, 35; casa nº 14 de la calle del Horno de Oro, 34, 35; Cuarto Dorado, 32; Generalife, 32; patio de los Leones, 32; salas de las Dos Hermanas y de Abencerrajes, 32.
Guadalquivir, 6, 15, 18, 19.

l'Hôpital Saint-Blaise, 55.
Huerta (monasterio de), 56.

Ifrīqiya, 3.
Inglaterra, 42.

Játiva, 67.
Jerusalén: mezquita de al-Aqṣà, 10, 12.

León, 50, 53.
Lérida: catedral, 55.

Madīnat al-Zahrā', 6, 18, 19, 23, 44, 45.
Madrid: Museo Arqueológico Nacional, 18, 29, 31, 33; Real Academia de la Historia, 47.
Magallón, 48.
Magrib, 3, 7, 36, 45, 46.
Mahdiyya, 36.
Marrākuš, 36, 43, 55; alminar, 54; Kutubiyya, 10-13; primera Kutubiyya, 11, 13.
Meca, 2.
Medina, 10.
Monsalud de Córcoles (monasterio de), 48.
Moreruela (monasterio de), 52.
Murcia, 36, 47.

Navas de Tolosa, 46, 49, 50, 52.
Niebla: puerta del Agua, 43.

Oloron: Santa Cruz, 55.

Pamplona, 16.
Peñíscola, 47.
Pirineos, 55.
Poblet (monasterio de), 46, 47, 55.

Qayrawān: mezquita mayor, 3, 8, 10, 13.
Quintanajuar (monasterio de), 49.

Rabat: mezquita, 11, 12.
Reims, 42.
Retuerta (monasterio de), 53.
Rievaulx, 42.

Salamanca, 2, 53; capilla de Talavera, 55; catedral, 2.
Saldaña, 52.
Samarra, 11; mezquita de Abū Dulaf, 9, 12; mezquita mayor, 9, 12.
San Luis: City Art Museum, 34.
Santa María de Benifazá (monasterio de), 49.
Santa María de Huerta (monasterio de), 48.

Santa María de Nogales (monasterio de), 51, 52.
Santa María de Ríoseco (monasterio de), 49.
Santa María de la Vega (monasterio de), 51, 52.
Santas Creus (monasterio de), 48, 55.
Santiago, 55.
Santos Lugares, 41.
Segovia, 53; San Millán, 53; Vera Cruz, 55.
Sevilla, 18; alcázar, 33, 34; Giralda, 24, 25; mezquita mayor; 11; Museo Arqueológico, 24, 25; salón de Embajadores, 32.
Susa: mezquita mayor, 3, 8, 9.

Tajo, 50.
Tarragona: catedral, 55.
Tárrega, 5.
Tierra de Campos, 51.
Tīnmallal, 43.
Toledo, 31, 33, 34; alcázar de al-Ma'mūn, 30; capilla de Santa Catalina, 8; convento de Santa Isabel la Real, 34; hospital de Tavera, 57; mezquita, después iglesia de San Salvador, 8; Museo Arqueológico, 25, 29; Santa Fe, 30.
Torres del Río, 55.
Tremecén, 36.
Túnez: mezquita mayor al-Zaytūna, 10 13, 36.

Ubeda, 49.

Valencia, 36, 37; monasterio de San Bernardo (San Miguel de los Reyes), 50: monasterio de San Clemente 49.
Valladolid, 53.
Vallbona de las Monjas (monasterio de), 55.
Veruela (monasterio de), 48, 55, 56.

Zamora, 53.
Zaragoza, 35; cementerio de la puerta Meridional o de los Judíos *(maqbarat bāb al-Qibla)*, 4; mezquita mayor, 3, 4.

ÍNDICE DE NOMBRES DE PERSONAS

ʿAbd al-Malik al-Muẓaffar, 17.
ʿAbd al-Mu'min, 44.
ʿAbd al-Raḥmān I, 5, 6, 10, 14, 25.
ʿAbd al-Raḥmān II, 6, 14, 25.
ʿAbd al-Raḥmān III al-Nāṣir, 9, 17, 45.
ʿAbd al-Raḥmān Sanchuelo, 17, 19.
Abū ʿAbd Allāh al-Manṣūr, 47.
Abū Muḥammad ʿAbd Allāh, 47.
Aelred, 42.
Alfachi Abdinobdela, 47.
Alfonso II de Aragón, 48.
Alfonso VI, 8.
Alfonso VIII, 48-50, 52.
Alfonso X, 49.
Al-Ḥakam I, 20.
Al-Ḥakam II, 6, 14, 20, 23, 27, 28, 54.
Almanzor (al-Manṣūr Abū ʿĀmir Muḥammad ibn Abī ʿĀmir), 1, 7, 14-21.
Al-Mugīra, 17.
Al-Sūra, 43.
Armengol de Urgel, 47.
Arnulfo, 50.
Averroes, 36.
Ávila (Doctor de), 38.

Ayyūb ibn ᶜAbd al-ᶜAzīz, 19.
Azmet, 47.

Baselga (E.), 33.
Benedicto XIII (el antipapa Luna), 49.
Bernardo (abad), 48, 50, 51.
Bernardo de Claraval (San), 40-42, 56, 57.
Bidagor (P.), 34.
Bustamante (P. Bartolomé de), 57.

Cardenal d'Angers, 2.
Carvajal (doctor), 38.
Castañeda (bachiller), 39.
Castejón, 18.
Cervera (fray Ramón de), 47.
Clemente de Alejandría, 40.
Creswell, 10.

Enrique II, 33.
Enríquez de Castilla (doña Juana), 34.

Fernando IV, 49.
Fernando el Católico, 34.
Fernández (doña Urraca), 54.
Fulco (fray Francisco), 48.

Gámir Sandoval (Alfonso), 37.
Gómez-Moreno, 35.
Guilabertus Anglicus, 48.
Guillermo, abad de Saint-Thierry, 42.
Guiomar, 48.

Ḥanaš ben ᶜAbd Allāh al-Sanᶜānī, 3.
Hišām (califa), 8.
Hišām II, 7, 15, 16.

Ibn al-Aṯīr, 45.
Ibn al-Munāṣif, 36.
Ibn Baškuwāl, 19.
Ibn Ḥayyān, 20.
Ibn Ḥazm, 15.
Ibn ᶜIḏārī, 20.
Ibn Jaldūn, 45.
Ibn Jāqān, 16.
Ibn Rušd, 36.
Ibn Šuhayd, 17.
Ibn Tūmart, 40-41, 43-45, 56.

Jaime el Conquistador, 47, 48.
Jiménez (Diego), 48.
Juan (don), 37, 38, 39.
Juan II, 35.

Lactancio, 40.
Laguna (Pero), 39.
López Zagal (Pero), 37, 38.

Manrique, 52.
Maqqarī, 19.
Marçais (G.), 8.
Martín de Finojosa (San), 48.
Mexía (licenciado), 38.
Morales (Ambrosio de), 24.
Muḥammad, emir, 4.
Muḥammad V, 32.
Muḥammad al-Mahdī, 19.
Muḥammad b. Aḥmad b. Qāsim b. Saᶜīd al-ᶜUqbānī al-Tilimsānī, 36.
Muḥammad ibn Hišām ibn ᶜAbd al-Ŷabbār, 17.
Mundir ibn Saᶜīd al-Ballūṭī, 45.
Mūsà ibn Mūsà, 4.
Mūsà ibn Nuṣayr, 4.

Nuwayrī, 19.

Orígenes, 40.

Palacios (Antonio), 54.
Pedro el Chantre, 56.
Polanco (licenciado), 38.
Prieto Moreno (F.), 34.
Profeta, 4.

Reyes Católicos, 2, 35.
Riḍwān, 16.
Rodríguez Girón (don Gonzalo), 52.

Rodríguez Girón (don Rodrigo), 52.
Ruiz de Castañeda (Bartolomé), 38.

Ṣāᶜid de Bagdad, 16.
Sancho Garcés II Abarca, 16.
Santa Teresa, 57.
Santiago (licenciado), 38.
Sauvaget, 10.
Simonet, 18.
Sosa (licenciatus de), 38.

T. B. (L.), 1, 21, 35, 37, 58.
Tertuliano, 40.
Torres (fray Pedro de), 49.

Yaᶜqūb al-Manṣūr, 44, 45.
Yūsuf II al-Mustanṣir billāh, 46.

Ziyādat Allāh, 8.
Zuhayr, 7.

VARIEDADES

«LÍRICA ROMÁNICA» BEFORE THE ARAB CONQUEST

RECENT researches, admirably summarised and advanced by Emilio García Gómez' study *La lírica hispano-árabe y la aparición de la lírica románica* [1], have ascertained the existence in Spain of a lyrical poetry in 'Romance' whose influence on Hispano-Arabic poetry can be traced back to little more than a hundred years after the Arab conquest of al-Andalus. There does not seem to be any reason to assume that this 'Romance' lyrics was a novel development when it began to attract the attention of the Arab minstrels. On the contrary, one cannot fail to be impressed by the consolidation of motif and tone and the diversification of form that had already been achieved when the Arabs became interested in transferring and adapting the tradition to their own literature. It may therefore be legitimate to suggest that future research be designed to uncover the growth of that 'Romance' poetry itself.

That Spanish poetry, Spanish song (and Spanish dancing) cultivated a style of their own, marking them off from the fashions current in the culture area with which the Iberian Peninsula was then politically integrated, has of course long been realised from references in Latin authors of the first century A. D. [2]. Needless to say, it

1 Paper prepared for the Twelfth Convegno Volta of the Accademia Nazionale dei Lincei, Rome 1956. [Véase supra, pp. 303-338.— *N. de la R.*]

2 Cf. for convenience, Pauly-Wissowa, *Real-Enzyklopädie*, XIV, 460, for *cantica Gaditana* and the like, with quotations from Martial, Juvenal and Pliny; F. Cumont, 'Les Syriens en Espagne et les Adonies à Séville', *Syria*, VIII (1927), 330-341, has demonstrated the continued vitality in Spain of the Phoenician-Carthaginian Adonis litanies at the end of the third century A. D.

is not here intended to postulate direct connections of that Hispano-Latin poetry with the 'Romance' lyrics of the Arab period as this would imply the comparison of a literature textually unknown with one known but partially and, in a sense, indirectly. It may, however, be useful to insist that the character *sui generis* which the 'Spanish' songs of the first century A. D. doubtless possessed is likely to have been moulded under the impact of 'Oriental' influences — the history of the culture area and the *niyāḥāt* discussed by Cumont would seem to give this view a degree of certainty beyond that of a mere working hypothesis. Equally if not more important is the fact — not hitherto considered as far as this writer is aware — that 'Oriental', and in this particular case presumably North African influences on a 'Romance' speaking Spanish-Cristian audience can, at least in one specific instance, be traced a few decades before the end of Visigoth rule.

Saint Valerius *(ca.* 630-695), by birth a member of the Visigoth nobility of Asturia, describes in his *Narrationes* — celebrated as one of the few autobiographies of the early Middle Ages this incident [1]. Upon completion of a new church the *Eigenkirchenherren* ordained to it a second presbyter, junior to Valerius in ecclesiastical seniority, in the person of a certain Iustus, 'falsely so called' as the badly provoked saint observes in his report. This malefactor *(nequissimus vir)* of unprepossessing appearance was pitch-black, 'of the barbarous nation of the Ethiopians'. Besides, he was a *joculator* [2], an itinerant minstrel who had made his reputation by singing gay lays to the luth. The context makes it obvious — Valerius mentions the *lascivia* accompanying those festive occasions — that what Iustus offered his audience were love songs. Valerius makes it appear that it was his art which won him his patrons' favor and to which he owe, in the last resort, his ordination. In a not entirely convincing manner Valerius goes on to describe the mounting tension between himself and

[1] Migne, *Patrologia Latina*, LXXXVII, 439-447, esp. ch. 33-34, on coll. 443-444; Saint Valerius and his autobiography has been studied at some length by G. Misch, *Geschichte der Autobiographie*, II/2 (Frankfurt/M., 1955), 317-342; our episode is discussed on pp. 336-337.

[2] The text does not actually use the expression *joculator* but mentions, col. 443B, his *ioci hilaritatem*, his scurrility and his musical art on the luth.

his fellow presbyter, which to believe Valerius came to a head in an attempt by Iustus to assassinate him in church. What became of Iustus after the failure of his assault on Valerius we are, unfortunately, not told. On the other hand, we do lean that Iustus was given to singing not only erotic but also ecstatic songs which Valerius characterises as 'savage incantations' [1] and which the curious presbyter accompanied with an excited dance ending only when he collapsed unconscious.

The combination of erotic minstrely (in the tradition of Gades?) with survivals of an orgiastic cult as late as the last third of the seventh century deserves notice. It is probably correct to label the songs of Iustus (who may not have been as singular a figure as he appears from the scarcity of our sources and the bias of Saint Valerius) the earliest concrete evidence of 'Oriental' poetry and singing in Spain; the very success with which the priestly *joculator* met testifies to the strong appeal of this alien artistic strain; more important still, his success would be difficult to understand unless one assumes that he used the local *patois* or a language closely akin to it. The conclusion is hardly avoidable the 'Romance' in or resembling what the Arabs were later to describe as the *ṭarīqat al-Naṣārà* [2] antedates the arrival of the Arabs on the Peninsula by some time. For there is nothing in the narrative of the injured saint which would suggest that Iustus was the first *joculator* of this kind.

G. E. von Grunebaum.

University of Chicago, U. S. A.

1 Or *niyāḥāt?*; col. 444B Iustus is shown *nefaria cantilena mortiferae ballimatiae dira carmina canens.*

2 Cf. García Gómez, *op. cit.*, p. 8.

UNA «PRE-MUWAŠŠAḤA» ATRIBUÍDA A ABŪ NUWĀS

Los eruditos opuestos a la tesis del origen español de la *muwaššaḥa* [1], o aquellos otros que, aún no contrariándola abiertamente (ya que en su favor militan testimonios muy abundantes de los mismos orientales), intentan al menos aguarla o paliarla, se basan en varios argumentos, de los cuales el más importante es acaso un poema del famosísimo poeta oriental de la segunda mitad del siglo VIII y comienzos del IX, Abū Nuwās.

No vamos a ocuparnos de las opiniones que quedan por completo fuera de la teoría de Ribera sobre la lírica medieval, sino sólo de las que mezclan dicho argumento con la teoría en cuestión. La más importante es la de A. R. Nykl, que ya se expresó en ese sentido en *El Cancionero de Aben Guzmán*, Madrid 1933, p. xxv, y ha insistido luego en su *Hispano-Arabic Poetry*, Baltimore 1946, p. 269: «In the latter's *dīwān* [el de Abū Nuwās] there are certain compositions in short verse in *hazağ* and *ramal* [2], on which Muqaddam ibn Muʿāfā al-Qabrī might have elaborated, without any necessity of seeking models in a *poesía andaluza romanceada*».

De Nykl el aserto pasó a Menéndez Pidal, quien — sin tomar partido y con atenuaciones — lo cita en *Poesía árabe y poesía euro-*

[1] Cf. la nota *Sobre el nombre y la patria del autor de la muwaššaḥa* (que es mía, aunque apareció anónima), en Al-Andalus, II [1934], pp. 215-222, aunque ha de ser rectificada en varios puntos, a base de trabajos posteriores, y sobre todo completada conforme a Al-Andalus, XIII [1948], pp. 28-31.

[2] Si con estos metros alude a la poesía que vamos a editar y traducir, y que es la única que cita expresamente y de la que copia y traduce tres versos, no es exacto, porque, como veremos, está en *basīṭ*. En realidad, sin embargo, no dice cuál sea el metro de la poesía.

pea (*Bulletin Hispanique*, XL [1938], p. 349). Y de rebote el tema llega incluso a G. E. von Grunebaum, quien en un estudio reciente [1] afirma: «It is possible, but by no means certain, that the so-called *musammaṭ* harks back to the pre-Islamic period; we know, on the other hand, that Abū Nuwās (d. 810) experimented by that form... [2] Around A. D. 900, the Andalusian Muqaddam b. Muʿāfā al-Qabrī developed this skeleton into what came to be known as the *muwashshah(a)*, a strophic structure which in the course of time was to admit of many variations...»

Desde los descubrimientos (a partir de 1948) de las *jarŷas* mozárabes, el problema ha cambiado de aspecto. A este cambio aludo en un estudio que se publica en este mismo fascículo de AL-ANDALUS [3]. La hipótesis de Ribera ha dejado de serlo para convertirse en realidad, aunque en la feliz trasmutación se haya reducido de volumen. Hoy sabemos que la base de la *muwaššaḥa* es, en efecto, una «poesía andaluza romanceada»; pero sabemos también que esta «poesía andaluza romanceada» se limita a la *jarŷa*. Por consiguiente, como digo en mi mencionado estudio, «la arquitectura estrófica del poema que a la *jarŷa* encuadra puede ser en principio (ni afirmamos ni negamos) de origen puramente árabe y provenir del *tasmīṭ*. El poema es un centauro: es una mezcla, una fusión. El elemento indígena español se refugia en la *jarŷa*, mientras el resto de la *muwaššaḥa* está en árabe clásico puro... incluso con *iʿrāb* o sintaxis desinencial, y embutido de los mismos tópicos que en la poesía árabe clásica son frecuentes» [4].

[1] *Arabic Poetics*, en *Indiana University Conference on Oriental-Western Literary Relations* (The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1955), pp. 27-46. El pasaje que citamos está en la p. 34.

[2] He aquí el esquema que de la forma en cuestión da Grunebaum:

a a
b b
b b
a
c c
c c
a

[3] Pp. 303-338: *La lírica hispano-árabe y la aparición de la lírica románica*. (Constituye mi ponencia al XII° Convegno Volta, Roma-Florencia 1956.)

[4] P. 315.

En cualquier caso, es interesante analizar el poema de Abū Nuwās y vamos a proceder a hacerlo, editándolo, traduciéndolo y comentándolo brevemente.

Conozco del poema sólo dos versiones, aunque seguramente ha de haber más: la del *Dīwān Abī Nuwās*, en la ed. Muṣṭafà al-Bābī al-Ḥalabī (Cairo, Ḥamīdiyya, 1322 h.), p. 332, y la de los *Ajbār Abī Nuwās* de Ibn Manẓūr al-Miṣrī, II, ed. al-Maʿārif (Bagdad 1952), pp. 67-68 (aquí la poesía lleva el título, sin duda postizo: *muwaššaḥa*). La primera versión tiene 14 versos; la segunda, sólo 9 (faltan los versos nos 2, 4, 10, 12 y 13). Tomamos como base la primera y damos las variantes de los versos comunes:

1	سلاف دن	كشمس دجن	كدمع جفن	كخمر عدن
2	طبيخ شمس	كلون ورس	ربيب فرس	حليف سجن
3	رأيت علجا	بباطرنجى	لها ترجى [1]	فلم يئن
4	حتى تبدت	وقد تصدت	لنا وملت	حلول دن
5	فاحت بريح	كريح شيح	يوم صبوح	وغيم دجن
6	يسقيك [2] ساق	على اشتياق	الى التلاق [3]	بماء مزن
7	يدير طرفا	يعير ختفا	اذا تكفى	من التثني
8	على غناء	وصوت ناء [4]	دواء داء	من التجني
9	ولثم خد	كطعم قند	لذات قد	وهي تغني
10	غناء بذل [5]	وضرب طبل	وحسن شكل	وخبث جني

[1] Según Ibn Manẓūr. En la ed. Cairo: توجى.

[2] Según Ibn Manẓūr. En la ed. Cairo: بسيفك.

[3] Según Ibn Manẓūr. En la ed. Cairo: تلاق.

[4] Según Ibn Manẓūr. En la ed. Cairo: نائي.

[5] Este verso está sólo en Cairo que tiene la lección: غنى بدل, para mí incomprensible. La corrección, puramente conjetural, es mía.

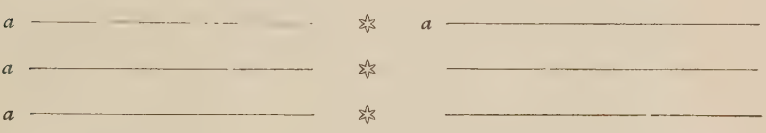
11 يا من لحاني على زماني اللهو شأني فلا تلمني

12 أطلت عذلا فلا تقل لا يريد إلا م السلو عني

13 أسخنت عينا تراك زينا فأين أين م الفرار مني

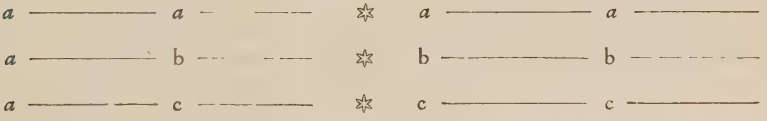
14 هتكت ستري فباح سري وعيل صبري بطول حزني

La poesía está en metro *basīṭ*, y se trata de un ejemplo de *tasmīṭ:* cada hemistiquio queda partido en dos por una rima interna. El esquema:



etc.

queda transformado en:



etc. [1].

Que yo sepa, esta poesía no ha sido estudiada más que por A. R. Nykl, quien no parece haber conocido más que la edición de El Cairo y que inserta en transcripción y traduce los versos 3, 6 y 4 (por este orden) en su *Hispano-Arabic Poetry*, p. 269.

A continuación doy enfrentadas una transcripción en letras latinas de la poesía vocalizada, para que se den cuenta de su estructura los no arabistas, y una traducción en calco rítmico. Ni en una ni otra faltan determinadas inseguridades, que en la versión se explican, ade-

[1] Véase, sobre la técnica del *tasmīṭ*, mi artículo *Dos notas de poesía comparada*, en AL-ANDALUS, VI [1941], pp 401-410, sobre todo las pp. 401-403.

más, por las exigencias de la forma poética española, a pesar de que ésta ha quedado reducida a transformar la rima común árabe en asonancia, suprimiendo las rimas internas de los esticos, que sólo se equiparan a los árabes en el ritmo y en el número de sílabas. En nota damos algunas observaciones que han parecido útiles sobre el poema y sobre la transcripción y versión de tres de sus versos por Nykl.

1	1
Sulāfu danni	¡Vino de jarro,
ka-šamsi daŷni,	sol entre nubes,
ka-damᶜi ŷafni,	gotas de llanto,
ka-jamri ᶜAdni,	*celeste* [1] *néctar,*
2	2
ṭabīju šamsi	caldo de soles
ka-lawni warsi,	color de cúrcuma,
rabību Fursi,	entre prisiones
ḫalifu siŷni.	*hijo de persas!* [2]
3	3
Ra'aytu ᶜilŷā	Sé de un cristiano
bi-Bāṭurunŷà	de Bāṭurunŷà [3],
la-hā taraŷŷà	que sin mezclarlo
fa-lam yuṭanni,	*posar lo deja* [4],

[1] ᶜ*Adn* es el Edén o paraíso terrenal.

[2] «Entre prisiones» porque está embotellado; «hijo de persas», porque procedería de viñas de ese país.

[3] Según Yāqūt, *Muᶜŷam al-buldān*, s. v., Bāṭurunŷà es un pueblo cerca de al-Qufṣ en las cercanías de Bagdad, y cita como autoridad un verso de Abū Nuwās, que no es éste. — Habla el poeta de un cristiano, porque éstos eran los que vendían vino o tenían tabernas a las que se iba a beberlo.

[4] Éste es el primero de los tres versos traducidos por Nykl, que lee en el último estico *wa-lam* en vez de *fa-lam*. Esto no tiene la menor importancia. Más grave es que se fía de que la ed. Cairo tiene *tawaŷŷà* (*taraŷŷà* en Ibn Manẓūr). La traducción que con grandes reservas propone, con una sugestión para

4	4
ḥattà tabaddat wa-qad taṣaddat la-nā, wa-mallat *ḥulūla danni.*	hasta que surge [1] para buscarnos — harto de cárcel — *de la botella.*
5	5
Fāḥat bi-rīḥi ka-rīḥi šīḥi, yawma ṣabūḥi *wa-gaymi daǵni.*	Olor exhala como de ajenjo, si al alba bebes *bajo la niebla,*
6	6
Yasqī-ka sāqi, ʿalà štiyāqi ilà t-talāqī *bi-mā'i muzni,*	y arde en deseos de ir a juntarse con agua, cuando *lo sirve en rueda* [2]

el último estico del Dr. ʿUmar Farrūj, es: «I saw a Christian / In Baṭurunǧā / Whose feet became tired, because of wine, / And he could not stand up again». Esta traducción es insostenible. Creo que la que doy, sin ser segura, es más plausible: 'el cristiano ha esperado al vino (lo ha dejado añejarse) y no lo ha segundado (no lo ha mezclado con otro)'.

[1] Este es el último de los tres versos traducidos por Nykl, que lo pone — no sé por qué — detrás del 6. Este primer estico aparece traducido: «Until it (→wine) became dispersed». Pero es evidente que *tabaddat* no es la V[a] forma de BDD = dispersar (que sería *tabaddadat*).

[2] Este es el segundo de los tres versos traducidos por Nykl, cuya versión es: «The cupbearer by his pouring / Increased my desire / To a speedy meeting / Of the 'water of the cloud'». Pero, en primer lugar, ha corregido mal el absurdo بسيفك de la ed. Cairo en بسقك (la verdadera lección es la de Ibn Manẓūr: يسقيك). En segundo término, la buena lección es اشتياق y no اشتياقي como lee Nykl. Esta falsa lectura le ha hecho suponer que es el poeta quien desea reunirse con «agua de la nube» (¿quién es en la mente de Nykl? ¿acaso una mujer?). Creo que la recta interpretación consiste en que es el vino el que desea ir a juntarse con el agua. Los árabes, en efecto, bebían a veces el vino puro *(ṣirf)*, pero generalmente lo cortaban o mezclaban con agua. — Hay otra variante sin la menor importancia: la ed. Cairo dice تلاق donde Ibn Manẓūr dice التلاق. — El últi-

7	7
yudīru ṭarfā yuᶜīru ḥatfā, iḏā takaffà *mina t-taṭannī,*	quien, si se cansa de ser esquivo, lanza miradas *que muerte asestan,*
8	8
ᶜalà ginā'i wa-ṣawti nā'i, dawā'i dā'ī *mina t-taŷannī,*	entre canciones acentos trémulos que al alma curan *de tristes penas,*
9	9
wa-laṯmi jaddi ka-ṭaᶜmi qandi li-ḏāti qaddi, *wa-hī tugannī*	y en la mejilla besos de azúcar a una muchacha *grácil que, mientras*
10	10
ginā'a baḏli, wa-ḍarbi ṭabli, wa-ḥusni šikli, *wa-jubṯi ŷinnī:*	su atabal toca, canta con gracia [1], sutil malicia *y hermosa escuela:*
11	11
«Yā man laḥā-nī »ᶜalà zamānī! »Al-lahwu ša'nī, »*fa-lā talum-nī.*	«¿Por qué me injurias, »si éste es mi sino? »Mi oficio es éste. »*Reten la lengua,*

mo verso de nuestra versión en la estrofa 6 y toda la 7 se refieren al copero, con arreglo a los tópicos conocidos.

[1] El primer estico de esta estrofa 10, que sólo trae la ed. Cairo, es para mí incomprensible y no ajustado a la métrica: غنى بدل. No sé si ha de corregirse ni cómo. Me inclinaría a leer, sin certeza: غناء بذل.

12	12
»Aṭalta ʿaḏlā	»pues asaz hablas
»fa-lā taqul: ʿLā	»y, si olvidarte
»yurīdu illā	»dices que quiero,
»*s-suluwwa ʿannī*'.	»*no es bien que mientas*.
13	13
»Asjanta ʿaynā	»¿Por qué me huyes?
»tarā-ka zaynā,	»¿Por qué estos ojos,
»fa-ayna, aynā	»que en ti se gozan,
»*l-firāra minnī?*	»*con llanto anegas?*
14	14
»Hatakta sitrī,	»Me deshonraste.
»fa-bāḥa sirrī,	»Cundió mi oprobio.
»wa-ʿīla ṣabrī	»Cargar no puedo
»*bi-ṭūli ḥuznī*».	»*con tanta pena*».

Con arreglo a los cánones de la prosodia clásica, en el primer verso riman entre sí los dos hemistiquios, y esa misma rima es la de las otras dos divisiones internas. El primer verso (que se convierte en primera estrofa) tiene, pues, el esquema *a a a a*, mientras los demás versos se convierten cada uno en una estrofa, hasta 14, del tipo: b b b *a*, c c c *a*, d d d *a*, etc. Todos los esticos resultan pentasílabos. La semejanza con una *muwaššaḥa* (en este caso *aqraʿ* = 'acéfala', sin preludio o *maṭlaʿ*) es bastante notable.

Pero lo más notable de todo es que las semejanzas no se reducen a la métrica. Diríase que en las estrofas 9 y 10 tenemos una especie de prefiguración del *tamhīd* (o estrofa de transición a la *jarŷa*), incluso con el verbo de introducción del estilo directo (en este caso: *tugannī*), tal como lo exige la preceptiva de Ibn Sanā' al-Mulk [1]. Por otra parte, las estrofas 11 a 14 serían una especie de *jarŷa*, demasiado larga—es cierto—; no coincidente, como en las *muwaššaḥas*, con

[1] Cf. mi estudio *La lírica hispano-árabe y la aparición de la lírica románica*, en este mismo vol. de AL-ANDALUS, XXI [1956], p. 313-314.

los versos de rima común (que en este caso sería uno solo), y escrita en árabe clásico, no en dialectal; pero sí, como hemos dicho, en estilo directo, con tema parecido al de bastantes *jarŷas*, y, para colmo —cosa rara en un poema de Abū Nuwās, en el que predomina el amor homosexual—, puesta en los labios de una muchacha, que responde al tipo de la primitiva cantora bagdadí, tan bien retratada, por ejemplo, en el *Kitāb al-muwaššà* de al-Waššā'.

Se puede hablar, en efecto, de una verdadera *pre-muwaššaḥa* de Abū Nuwās. Todo ello, claro es, a base de que el poema sea auténtico, pues sabido es que el *dīwān* del gran bagdadí no ha sido desgraciadamente hasta ahora sometido a una depuración crítica, y que en él ha de haber mucho de espurio. Por mi parte debo, sin embargo, decir que, salvo esta reserva, no puedo alegar ningún argumento personal contra la autenticidad de la composición.

Emilio García Gómez.

PRÉSTAMOS POÉTICOS EN AL-ANDALUS

Al estudiar la transmisión cultural del Oriente árabe a la Península Ibérica, el investigador siente, en principio, la necesidad de conocer claramente cuáles fueron los manantiales y los cauces por los que aquella cultura desembocó en al-Andalus. Para ello habrá de prestar mucha atención a la personalidad de cada uno de los sabios, eruditos y viajeros que, al correr del tiempo, dedicaron su esfuerzo y sabiduría a esta labor. Y, por otra parte, le será preciso andar por variados caminos, según la rama científica de que se trate, para llegar a comprender cuáles fueron las ideas, los autores y las obras orientales que más influyeron en el pensamiento andaluz.

Para conseguir estos fines, en lo que al ámbito de la Poesía toca, será necesario, pues, compulsar cuidadosamente los datos que se refieren al hecho material del acarreo, pero también habrá que ir poniendo al descubierto los préstamos ideológicos tomados por los andaluces y expresados en las formas métricas árabes trasplantadas a España. Apurando el tema, se podría llegar por esta vía hasta aislar lo que con voz propia suena en los poemas hispano-árabes, aunque una labor tal, difícil de realizar, exige primero desbrozar el camino con previos trabajos monográficos. Pero en un examen, por superficial que sea, de la poesía de que tratamos, no es difícil topar con infinitos de estos préstamos de la poesía oriental incrustados en los poemas españoles. Se dan los fenómenos propios de todos los trasplantes culturales.

En primer lugar, en al-Andalus — aparte la adopción de los medios formales de expresión — gravita la poesía oriental con todo el enorme peso de sus tópicos: las alusiones al desierto; los topónimos de Arabia, de Siria o del ʿIrāq; la atribución de cualidades y virtudes propias de los antiguos beduínos; la estilización de la belleza femeni-

na y las imágenes correspondientes a cada una de las partes de su cuerpo; las circunstancias, personajes y situaciones que concurren y se pintan en torno al amor y los amantes; y, en fin, otros mil lugares comunes más, los encontraremos incesantemente repetidos en la poesía andaluza hasta los últimos días de su historia.

Separar estos tópicos, a medida que vamos leyendo los poemas hispano-árabes, no es cosa difícil porque todos, por repetidos, son de sobra conocidos. Pero es preciso ir más allá. Hay que descubrir otros préstamos que caen fuera de los tópicos y que, por el contrario, son a veces imágenes sutiles o ideas delicadas y selectas, que han sido calcadas y reproducidas por los poetas españoles, tomándolas de otras obras maestras de Oriente. Esta será una labor de fría investigación, una labor nada poética, si se quiere, pero que es necesario siempre realizar si se quiere conocer con certeza cuánto hay de original en una cultura o en una civilización.

Ofrecemos, en las breves notas que siguen, algunos ejemplos de esa apropiación de ideas o imágenes que tan corriente fué entre los escritores de aquellos tiempos. Hay que advertir que, en ocasiones, son los propios antólogos o comentaristas árabes los que nos ayudan a establecer la relación o dependencia entre unos y otros autores.

Muy conocida es una breve pieza poética compuesta por Saʿīd ben Ŷūdī, dedicada a la cantora Ŷayḥān, de la que se enamoró sin haberla visto nunca, simplemente porque la oyó cantar [1]:

Al oírte, el alma se me escapa del cuerpo,
y mi corazón se consume en dolorosa tristeza.

He dado mi espíritu a Ŷayḥān y a su recuerdo,
aunque nunca la vi, ni me vió ella a mí tampoco.

Yo me considero ante su nombre, con los ojos en lágrimas,
como un monje que reza ante una imagen.

[1] Ibn al-Abbār *Ḥulla*, (Dozy, *Notices...*), p. 86. Fueron traducidos por Dozy en su *Histoire des musulmans d'Espagne* (ed. Lévi-Provençal, II, p. 36). Nykl los traduce también en *Hispano-Arabic Poetry*, p 30.

Esta poesía, desde Schack y Dozy acá, se ha considerado digna de un trovador provenzal. Pues bien, el último verso que, como ya señaló Nykl, recuerda tan vivamente aquel de Bécquer

... como se adora a Dios ante su altar...

ha sido compuesto tomando la idea de este otro de ʿUmar ben Abī Rabīʿa [1]:

¿Quién querrá decirle a Zoraya
que soy incapaz de expresarle mi amor?

Es como una perla escondida, y en sus mejillas
se remansa el agua de la belleza juvenil.

Me dicen: «¿La amas?». — Contesto: «Más de lo que supone
el número de las arenas, de los guijarros y del polvo».

Es como una imagen esculpida en el altar
ante la que está rezando un monje.

Ibn Faraŷ de Jaén, el autor del *Libro de los Huertos,* tiene unos versos en los que proclama la castidad como característica acusada de su temperamento amoroso: es la conocida actitud del poeta ʿ*uḏrī*. Y esta castidad la mantiene incluso durante el sueño, cuando se le aparece la sombra de la persona amada [2]:

¿A cuál de los dos manifestaré mi gratitud,
a la visión nocturna de mi amada o al sueño que la produce?

Su imagen viene a mí y aviva mi esperanza,
pero soy casto y no consumo mi deseo.

No hay culpa para el que peca en sueños, pero yo
hasta en sueños me retengo en castidad, según mi costumbre.

1 Ŷ. Kanʿān, *Al-adab al-ʿarabiyya wa-ta'rīju-hā*, Beyrut 1931, p. 173.

2 Ibn Jāqān, *Maṭmaḥ*, p. 89; Maqqarī, *Analectes*, II, pp. 296 y 452; Ḍabbī, *Bugya*, nº 331; Ibn Diḥya, *Muṭrib*, p. 5.

La idea, no cabe duda, está tomada del siguiente verso de Mutanabbī [1]:

Él retira la mano de la ropa de su amada,
aun cuando podría tocarla,
y se rebela contra el deseo carnal
cuando, dormido, se le aparece su imagen.

El visir Muṣḥafī, primer ministro del reino bajo al-Ḥakam II, y que tan malaventuradamente acabó bajo Almanzor, compuso abundantes poesías báquicas, entre las cuales figura ésta [2]:

Es un vino amarillo que luce en la jarra;
cuando entra en el cuerpo, serpea como una culebra.

El tiempo se burló de su belleza y él se hurtó a sus miradas
envolviéndose en una cumplida túnica de luz;

así queda oculto a los que lo beben:
se diría que éstos se sacian en un vaso vacío.

Esta idea, en la que la claridad y luminosidad del vino hace aparecer al vaso como si estuviera vacío, se encuentra repetidamente en los poetas orientales. Dice Buḥturī [3]:

El color del vino enmascara al cristal
y parece sostenerse en la mano por sí sólo, sin vaso.

Y al-Nāŷim [4]:

Es un vino claro como los rayos del sol,
o como un espejismo que aparece con una tenue imagen.

Cuando te lo dan a beber, alegre, no sabes
si te dan un vino sin vaso, o un vaso sin vino.

1 Ibn Diḥya, *Muṭrib*, p. 6.

2 Ibn al-Abbār, *Ḥulla* (Dozy, *Notices...*), p. 144; Maqqarī, *Analectes*, I, 390; Ibn ʿIḏārī, *Bayān*, I, 272 (trad. Fagnan, I, 423); Ibn Jāqān, *Maṭmaḥ*, p. 5.

3 Nuwayrī, *Nihāyat al-arab*, IV, p. 131.

4 Nuwayrī, *Nihāyat al-arab*, IV, p. 130.

Al propio Almanzor se atribuye un poema de *fajr* en el que dice [1]:

Yo me he arrojado al horror de todos los peligros,
y me he aventurado como cuadra a un hombre noble,

sin tener más amigos que un corazón valeroso,
una recia lanza y una aguda y pulida espada.

Pronto salta a la vista que el autor tuvo aquí presente el undécimo verso de la *Lāmiyyat al-ᶜarab*, de Šanfarà:

Sólo llevo tres amigos: un corazón valeroso,
una aguda espada blanca y un potente arco amarillo.

Encontrábase un día Almanzor en Armillāṭ, y un poeta de su corte, llamado ᶜAbd al-Malik ben Nufayl, le escribió un poema elogioso en el que intercalaba los siguientes versos descriptivos de la primavera [2]:

Lloran los cielos sobre las colinas,
y en ellas sonríen bocas con hermosísimas perlas.

La primavera regala el agua de su cielo,
y el suelo se viste con los más floridos colores.

Mientras llora, los lomos de la tierra se ríen
mostrando flores de blancura deslumbrante.

Esta representación de la primavera, con sus lluvias que son un llanto del cielo, y que fecundan la tierra que sonríe con sus flores, fué tan frecuente en las *nawriyyāt* que se convirtió en tópico. También de ella encontramos numerosos precedentes en los poemas orientales. Véase por ejemplo éste que Ṯaᶜālibī atribuye a Ibn al-Muᶜtazz [3]:

1 Maqqarī, *Analectes*, I, 260 (cf. 264); Ibn al-Abbār, *Ḥulla* (Dozy, *Notices...*), p. 152; Ibn ᶜIḏārī, *Bayān*, I, p. 293.

2 Abū-l-Walīd al-Ḥimyarī, *Badiᶜ*, p. 13.

3 Cf. Nuwayrī, *Nihāyat al-arab*, XI, 267.

¿No ves la tierra verdeante que te regala sus flores,
y cuyas desnudeces se visten con las plantas?

Por una parte, los cielos lloran,
y, por otra, la primavera sonríe.

El *šarīf* al-Ṭalīq, el «Amnistiado», excelente poeta que vivió también en la época de Almanzor, incluye, en una de sus más perfectas qaṣīdas, un pasaje báquico del que son los dos versos siguientes [1]:

Salía el sol del vino. La mano del copero cortés
era el oriente, y el occidente la boca de mi amada.

Cuando se ocultaba en el delicioso ocaso de sus labios
dejaba un rosado crepúsculo en su mejilla.

Ha tomado la imagen de esta composición de Ibn al-Rūmī [2]:

Es un vino que cuando mi amigo lo bebe
temo que se queme por el brillo que despide.

Aunque jure que el sol no se pone en su boca,
lo desmiente el crepúsculo que surge en su rostro.

Y muy próximo a ellos se encuentra otro poeta español, al-Ramādī, en este verso [3]:

Apareció una luna [mujer] llevando un sol [vino] . . .
que se ponía en su boca,
pero después surgía en sus mejillas.

Abū ʿĀmir ben Šuhayd, poeta cordobés muy conocido y uno de los de mayor originalidad de la España musulmana, dice en una poesía ditirámbica, dirigiéndose al personaje elogiado [4]:

1 La traducción de estos dos versos es de García Gómez, en *Cinco Poetas Musulmanes*, p. 81.
2 Nuwayrī, *Nihāyat al-arab*, IV, p. 130
3 Ibn Saʿīd al-Magribī, *Mugrib*, p. 393.
4 Ibn Diḥya, *Muṭrib*, p. 161.

Las aves carniceras saben que tus caballeros
cuando encuentran la caza que persiguen, son fieras.

Vuelan sobre ti, hambrientas, pero tus armas
las hacen volver ahitas a sus nidos.

Esta idea de las aves rapaces que se sacian con los cadáveres del enemigo, ha sido muy repetida también por los orientales: se encuentra ya en al-Nābiga al-Ḏubyānī y después en Abū Nuwās, Muslim ben al-Walīd, Abū Tammām y Abū Marwān ben Abī-l-Ŷanūb. Véase un pasaje de este último, que formaba parte de una qaṣīda en elogio del califa al-Muᶜtaṣim de Bagdad [1].

No se sacian las aves más que en las batallas que da el califa,
y dondequiera que él va, ellas van tras él en bandadas,
porque saben que en todos los combates
sólo envaina la espada después de hacer una espantosa mortandad.

De Ibn Sāra de Santarén, poeta también conocido, se conservan algunas piececillas en las que describe frutos diversos. Véase ésta, sobre el naranjo [2]:

Veo que el naranjo nos muestra sus frutos que parecen lágrimas coloreadas de rojo por los tormentos del amor.

Pelotas de cornalina en ramas de topacio, en las manos del céfiro hay mazos para golpearlas.

Y compárese con esta otra de Ibn al-Muᶜtazz [3]:

Parecen, en sus ramas, las naranjas,
— hechas de oro puro, sin mezcla —,

pelotas que los mazos lanzaron al viento
y quedaron, sin caer, colgadas en el aire.

1 Ibn Diḥya, *Muṭrib*, p. 161.

2 La traducción de estos dos versos es de García Gómez, en el *Libro de las Banderas de los Campeones*, de Ibn Saᶜīd al-Magribī, nº 74.

3 Nawāŷī, *Ḥalbat al-ḳumayt*, p. 265.

Examinemos esta otra composición del mismo autor, sobre la berenjena [1]:

> Es un fruto redondeado, de agradable gusto, alimentado por agua abundante en todos los jardines.
>
> Ceñido por el caparazón de su pecíolo parece un corazón de cordero entre las garras de un buitre.

Ibn Saᶜīd, que nos ha conservado este fragmento, nos dice que estos versos fueron compuestos sobre una idea cuyo inventor fué Ibn al-Muᶜtazz. No he podido encontrar, entre las poesías de este último, los versos que pudieron servir al poeta de Santarén para tomar la idea, pero al-Nawāŷī, en su *Kitāb Ḥalbat al-ḳumayt*, inserta el fragmento siguiente, del que no da nombre de autor, pero que es sin duda el precedente a que alude Ibn Saᶜīd [2]:

> Es un huerto de berenjenas, de acabada hermosura,
> con un aspecto que desafía a cualquier otro semejante.
>
> Aparecen en sus pecíolos, como si fueran
> corazones de gacelas entre las garras de buitres.

Elías Terés.

[1] Traducida por García Gómez en el *Libro de las Banderas de los Campeones*, nº 75.

[2] Nawāŷī, *Ḥalbat al-ḳumayt*, pp. 268-269.

«REHAMITAL MEZUMEL» — «VÁLOR»

Todavía existen en Granada y su provincia numerosos topónimos de origen árabe, muchos de los cuales he estudiado en trabajos anteriores. La mayoría son deformaciones de voces árabes, las más de ellas del árabe granadino; otros reflejan la transcripción árabe de nombres ibéricos, latinos o mozárabes, y, por último, hay formas híbridas de una voz árabe con otra que no lo es.

Casi todos los topónimos de origen árabe, por haber pasado oralmente a nuestra lengua, denuncian particularidades fonéticas del árabe granadino, o incluso voces propias de este dialecto y extrañas, por tanto, al árabe clásico. Generalmente, el topónimo está constituído por un solo vocablo y, a lo más, por dos en *iḍāfa*, si se trata de un sustantivo y su complemento, como sucede con *Bibarrambla* y *Bibataubín*, aún vigentes en Granada; designaciones que reflejan fonéticamente el árabe granadino, pero que se ajustan a la sintaxis del árabe clásico.

Hay, sin embargo, un topónimo curioso en que se refleja la sintaxis vulgar del árabe granadino: En el barrio del *Partal* (topónimo también de origen árabe) del pueblo alpujarreño de Válor existe un molino harinero llamado hoy del *Mezumel*. Es lo que queda de la expresión *Rehamital Mezumel*, por la que era conocido tal lugar en el siglo XVI y puede que algunos después. En efecto, en el Libro de los Habices de las Alpujarras, que se conserva en la Curia de Granada, y en los correspondientes a la parroquia del citado pueblo, se lee al número 133: «Rehamital Mezumel, un molino en Valor, de moler trigo, que pertenece a los habices de Haratalwazir, barrio del Partal».

Pues bien: *Rehamital Mezumel* es, fonética, morfológica y sintácticamente, árabe dialectal granadino. Su transcripción árabe sería

رحى متى المزومل، «molino harinero de la acémila». La primera palabra española contiene tres árabes: *reḥà, mità* y *al*. La inicial es la pronunciación granadina de la voz clásica *raḥā;* la siguiente, una preposición totalmente vulgar y ajena al árabe clásico; la última, el artículo árabe. En cuanto a *mezumel,* es forma granadina, de significado análogo — y derivada de la misma raíz — que la voz clásica *zāmila*, «bestia de carga» (de donde la castellana *acémila*). La registra Pedro de Alcalá sub «cavallo arrocinado». En la frase *reḥà mità-l-mezumel,* el complemento del nombre no se une a su sujeto por *iḍāfa,* como ocurriría de ser una expresión literaria, sino por medio de la preposición *metà,* como sólo consiente la lengua vulgar.

No sé si ya se ha dicho que el actual topónimo *Válor* es también de origen árabe. Al menos no lo da como tal don Miguel Asín en su *Contribución a la toponimia árabe de España,* y ni siquiera lo registra entre los de probable origen arábigo. Tampoco lo cita Steiger en su *Fonética del hispanoárabe.*

No he hallado su original, pero sí su derivado patronímico, en un documento arábigogranadino: el pliego particional de la sucesión de Fāṭima bint Ibrāhīm al-Laytī, suscrito el 27 muḥarram 873 = 17 agosto 1468; documento que forma parte del archivo de la Universidad de Granada y en el cual aparece citado un tal *al-Ballūrī* (el de Válor), como propietario de un predio lindante con otro que forma parte de los bienes que integran la mentada sucesión.

Los diccionarios árabes registran la voz *ballūr,* con la significación de 'cristal de roca', alternando con *bullār* y *billār,* de más frecuente uso y que algunos lexicólogos suponen préstamo del nombre griego del 'berilo'. En árabe granadino y con la significación de «Beril, piedra preciosa», se usó el término *bullār,* según atestigua Pedro de Alcalá; pero que también se usó *ballūr* lo prueba el arabismo «abalorio».

Por otra parte, como en la toponimia granadina aparece con frecuencia el sufijo átono *-or* integrando topónimos de origen preárabe (Huétor, Yátor, Gádor), cabe pensar en una derivación de la raíz latina *vall* o, en todo caso, en que la dislocación del acento en el actual *Válor* obedezca a un proceso de contaminación.

Luis Seco de Lucena.

PROCESIÓN DEL CORPUS CHRISTI EN ʿAYN KĀREM (1870)

Hasta la guerra mundial de 1914-1918 las manifestaciones públicas del culto cristiano eran imposibles en Palestina, parte integrante entonces del imperio turco. Cuando en 1873, por ejemplo, poco después del caso a que se refieren estas líneas, pensaron los franciscanos de Belén hacer la procesión de Rogaciones, saliendo de la iglesia de la Natividad a la plaza que se extiende ante su entrada, el custodio de Tierra Santa, Serafín Milani, comunicaba al guardián del convento, en carta de 18 de mayo de dicho año, la orden terminante de no hacerla; pues el gobernador de Jerusalén, Nasīf Bajá, «se oponía absolutamente a cualquier procesión externa, por ser *contraria a la voluntad imperial*» [1].

Sin embargo, en los lugares de reducido vecindario hubo alguna rarísima excepción al entredicho general, debido a circunstancias especiales, sobre todo a la buena armonía entre cristianos y musulmanes. Tal fué en 1870 el caso del pueblo de ʿAyn Kārem, lugar tradicional del nacimiento del Bautista, a unos siete kilómetros al suroeste de Jerusalén. Aunque sus habitantes eran [2] en gran mayoría musulmanes, las relaciones entre el mujtār o alcalde musulmán y el mujtār católico, lo mismo que entre los notables de una y otra «nación», eran entonces excelentes.

1 *Libro de memorias* del archivo de Belén, p. 71.

2 Desde el principio de la guerra arabo-judía — mayo de 1948 — los habitantes de ʿAyn Kārem, unos dos mil entre cristianos y musulmanes, huyeron en masa, temiendo se repitiese entre ellos el caso reciente de Dayr Yāsīn, pueblo vecino al suyo, donde la mayor parte de los habitantes fueron bárbaramente asesinados por los judíos. Desde entonces, ʿAyn Kārem es enteramente judía, excepto los franciscanos, las religiosas de Sión, la pequeña colonia rusa y tres o cuatro viejecitas de la antigua y floreciente parroquia latina.

Por aquellos días no había en ʿAyn Kārem más comunidades religiosas que la numerosa de los franciscanos de Tierra Santa, en el gran convento de San Juan Bautista, y la de las religiosas de Sión, establecidas allí en 1860. Los franciscanos se hallan en ʿAyn Kārem desde el siglo XVII. En el tiempo del suceso que referimos tenían una parroquia latina próspera y numerosa, con su escuela parroquial, y en el convento se preparaban para la carrera sacerdotal jóvenes indígenas y europeos, con buen profesorado [1].

Desde el establecimiento definitivo de los franciscanos en ʿAyn Kārem, en 1674, el superior de este convento ha sido siempre español: práctica constante confirmada solemnemente por la constitución de Benedicto XIV *In supremo* de 7 de enero de 1746 [2]. También los párrocos han sido en su mayoría españoles, lo mismo que los religiosos que componen la comunidad, y a España se debe la fábrica del convento y sus varias reparaciones y mejoras.

Era entonces superior del convento un religioso de mucha experiencia y gran virtud, llamado Agustín Menéndez Puerta, quien se hallaba en Tierra Santa desde el año 1857 y allí murió santamente el 12 de abril de 1880, a los setenta y cuatro años de edad. Elegido guardián el 19 de octubre de 1868 ocupó aquel cargo hasta el 25 de octubre de 1870. Con su carácter, bueno y conciliador, supo ganarse el aprecio y simpatía de los musulmanes, sobre todo de las autoridades, de las que obtuvo fácilmente autorización para organizar la procesión solemne del Corpus Christi, en 1870, que tuvo lugar el 19 de junio, domingo *infra octavam* de dicha festividad. Ayudado del párroco, padre Domingo Ávila, de los maestros de la escuela y de algunas señoritas de la parroquia, la procesión fué preparada con todo el entusiasmo que inspira la fe en uno de los mayores misterios del cristianismo y en vista de un hecho tan insólito como el de recorrer triunfalmente con el Santísimo las calles principales del barrio musulmán.

He aquí cómo describe la procesión un testigo de vista de mayor excepción, el famoso judío convertido Marie-Alphonse Ratisbonne: «Les RR. Pères Franciscains, s'étant préalablement assurés des dispo-

[1] A. Arce, *Una fiesta de familia en ʿAyn Kārem*, en *Tierra Santa*, 23 (1948), 138-42.

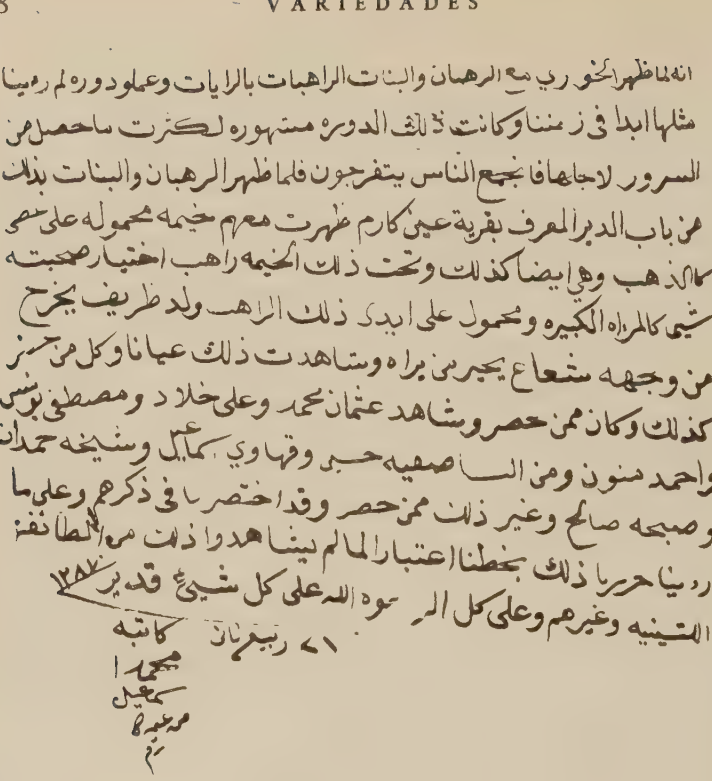
[2] En S. J. Saller, *Discoveries at St. John's, ʿEin Karim, 1941-1942* (Jerusalem 1946), 47-9, la lista de los superiores.

sitions des musulmans et des cheiks du village, ont organisé á Saint-Jean une magnifique procession. Nos Sœurs et nos enfants avaient été conviées. Le cortège a défilé en bon ordre, au milieu du respect général et de l'admiration des infidèles. Les Pères ont demandé de faire circuler la procession dans nos jardins, et nous avons dressé à la hâte un reposoir, où Notre Seigneur a daigné s'arrêter quelques instants pour nous bénir. Plusieurs musulmans disent avoir vu un bel enfant, au lieu de l'Ostensoir, entre les bras du vénérable religieux qui portait le Très Saint Sacrement» [1].

En la Biblioteca del convento del Salvador, en Jerusalén, se conserva un documento original en árabe, redactado por uno de los musulmanes del lugar, Muḥammad Ismāʿīl, quien refiere el hecho con encantadora sencillez. Su contenido no es enteramente desconocido; pues el *Almanacco di Terra Santa*, XIX (1940), 48, publicó una traducción italiana que F. Cangioli, O. F. M., reprodujo en su obrita *Il santuario e il convento di San Giovanni in ʿAin-Karem* (s. l. n. a. [Jerusalén 1947]), 74-5; pero en ambas publicaciones se da la fecha del documento errada: 21 de junio, en vez de 21 de julio, por haber leído equivocadamente el traductor «rabīʿ al-awwal» (= primero), en lugar de «rabīʿ ṯānī» (= segundo).

A continuación reproduzco el texto original árabe, que mide 175/180 mm., en una hoja de 255/192 mm., hasta ahora nunca publicado, y una nueva traducción literal lo más exacta posible.

[1] *Annales de la Mission de N.-D. de Sion en Terre Sainte* (Marseille 1895), n. 70, mars 1895, pp. 6-7. El venerable religioso que llevaba la Custodia era el ya conocido guardián del convento franciscano. He querido reproducir este texto en su lengua original, por ser rarísima la revista de los *Annales* en que apareció.



TRADUCCIÓN

«Cuando el párroco, juntamente con los religiosos y las niñas de las religiosas, apareció con estandartes, hicieron una procesión, semejante a la cual no hemos visto en el tiempo de nuestra vida: procesión que fué solemne [1], por la gran alegría que produjo, por lo que acudió mucho pueblo para verla; y cuando los religiosos y las niñas aparecieron por la puerta del convento, conocido en el pueblo de ʿAyn Kārem, apareció con ellos un palio [2], sostenido por varas como de oro, y de lo mismo parecía también aquél. Y bajo el palio estaba un religioso anciano que llevaba consigo algo parecido a un grande espejo. Y en las manos de este religioso era llevado un hermoso niño, de cuyo rostro salían rayos que deslumbraban a los que le miraban. Yo he visto esto con mis ojos, lo mismo que cuantos se hallaban

1 Literalmente *famosa, célebre.*

2 En árabe *jayma*, tienda, pabellón, baldaquín.

presentes. Y de los que se hallaron presentes y lo vieron, son: ʿUṯmān Muḥammad, y ʿĀlī Jallād, y Muṣṭafà Yūnus, y Aḥmad Mannūn. Y de las mujeres: Ṣafiyya Ḥusayn, y Qahāwī Ismāʿīl, y Šayja Ḥamdān, y Ṣabḥa Ṣāliḥ. Y hubo otros que estuvieron presentes, pero para ser breves sólo hemos mencionado éstos. Hemos escrito según lo que hemos visto, con nuestra propia escritura, para que lo sepan los que no lo han visto, tanto de la comunidad latina como otros. En todo caso, Dios es todopoderoso. El 21 de rābiʿ ṯānī de 1287 [21 de julio de 1870]. «Escrito por Muḥammad Ismāʿīl, de ʿAyn Kārem».

Este documento es una buena prueba del cambio operado en los habitantes musulmanes de ʿAyn Kārem, que con el nombre de magribíes o mograbinos aparecen en toda la historia franciscana de Tierra Santa, molestando tiránicamente a los pacíficos moradores de la *Casa de Zacarías* (Luc. 1, 40), patria del Precursor.

P. A. Arce, O. F. M.

Jerusalem, 28-VIII-1956.

UNA BIBLIOGRAFÍA DE LA HISTORIA DE LAS CIENCIAS MATEMÁTICAS Y ASTRONÓMICAS ENTRE LOS ÁRABES (AÑOS 1942 - 1956) *

He aquí las abreviaciones empleadas:

AAA = The American Anthropological Association;
AIEO = Annales de l'Institut d'Études Orientales d'Alger;
AIHS = Archives Internationales d'Histoire des Sciences;
BRAH = Boletín de la Real Academia de la Historia;
CSIC = Consejo Superior de Investigaciones Científicas;
JA = Journal Asiatique;
JAOS = Journal of the American Oriental Society;
PIB = Pontificium Institutum Biblicum;
RAAD = Revista de la Academia Árabe de Damasco (en árabe);
RIEI = Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos (Madrid; textos en árabe y en castellano);
RIMA = Revista del Instituto de Manuscritos Árabes (en árabe).

1. George Sarton: *La bibliographie de l'Histoire des Sciences.* — AIHS 32 (1953) 395-419.

2. Ŷamīl Ṣāliḥa: *Taʿrīb al-iṣṭilāḥāt al-ʿilmiyya.* - RAAD, 28 (1953) 18-27.

Ref. «Arabica» 1 (1954) 238.

3. De Lacy O'Leary: *How Greek science passed to the Arabs.* — London 1948, 166 p. in 8°

Rec. AIHS n° 28 (1949) 945.

* [Publicamos en este número, a título de ensayo, la presente bibliografía razonada sobre uno de los aspectos de la cultura árabe. Si el intento tiene éxito, procuraremos continuarlo, ampliarlo a otros campos y mejorarlo en fascículos sucesivos. — *N. de la R.*]

4. Moritz Steinschneider: *Die europaeischen Uebersetzungen aus dem Arabischen bis Mitte des 17 Jahrhunderts.* Graz [2] 1956.

Reproducción mecánica de la primera edición aparecida en las «Sitz. der Kais. Akad. der Wissenschaften» de Viena (1904-5).

5. Ramón Menéndez Pidal: *España y la introducción de la Ciencia árabe en Occidente.* — BIEI, 3 (1955) 13-34.

Texto anotado de una conferencia.

6. José M. Millás Valllicrosa: *La corriente de las traducciones científicas de origen oriental hasta fines del siglo XIII.* — «Cuadernos de Historia Mundial» 2 (1954) 395-428.

Historia del movimiento de traducciones desde sus inicios en el siglo X (Ripoll) hasta fines de la Edad Media, tratando de los núcleos de traductores más importantes.

7. José M. Millás Vallicrosa: *Sobre la valoración de la ciencia arábigo española de fines del siglo X y principios del XI.* — Al-Andalus 12 (1947) 199-210.

Ref. «Hespéris» 38 (1951) 194.

8. José M. Millás Vallicrosa: *Nuevas aportaciones para el estudio de la transmisión de la Ciencia a Europa a través de España.* — Barcelona 1943, 60 p.

Ref. «Hespéris» 42 (1955) 600.

9. José M. Millás Vallicrosa: *Las traducciones orientales en los manuscritos de la Biblioteca Catedral de Toledo.* — Madrid 1942, 371 p.

10. José Augusto Sánchez Pérez: *La Ciencia árabe en la Edad Media.* — Instituto de Estudios Africanos. Madrid 1954, 164 p.

Breves indicaciones biográficas sobre los distintos autores, seguidas de un análisis de las principales aportaciones de los árabes a la Ciencia.

11. Karl Garbers: *La matemática y la astronomía en la Edad Media Islámica.* — Colección de Historia, Filosofía y Metodología Matemática I. CSIC. Publicaciones del Instituto «Jorge Juan» de Matemáticas. Madrid 1954, 41 p. Traducción del alemán por Guillermo Sans Huelin.

Publicación de una conferencia. Errores de transcripción. Exposición correcta por lo general. Bibliografía apropiada al caso. En apéndice, referencia a las figuras intercaladas en el texto.

12. G. Sarton: *Arabic scientific literature*. — En «Ignace Goldziher Memorial Volume» 1 (1948) 55-72.

Ref. «Isis» 41 (1950) 386.

13. Ḥasan Ḥusnī ʿAbd al-Wahhāb: *Alʿināya bi-l-kutub waʔamʿihā fī Ifriqiyya al-Tūnisiyya (min al-qarn al-ṯālit ilà l-jāmis li-l-hiʔra.* — RIMA 1, nº 1 (1955) 72-90.

Rec. «Arabica» 3 (1956).

14. Jacinto Bosch Vilá: *El Oriente árabe en el desarrollo de la cultura de la Marca Superior.* — Instituto de Estudios Islámicos. Madrid 1954, 55 p.

Rec. «Arabica» 2 (1955) 377.

15. Bayard Dodge: *The subjects and titles of books written during the first four Centuries of Islam.* — «Islamic Culture» 28, nº 4 (1954) 525-540.

Intento de trazar la actividad intelectual de los cuatro primeros siglos de la hégira a base de los datos dados por el *Fihrist*.

Rec. «Arabica» 2 (1955) 371.

16. ʿUmar A. Farrūj: *ʿAbqariyyat al-ʿarab fī-l-ʿilm wa-l-falsafa.* — 1952, 176 p.

17. Omar A. Farrukh: *The Arab genius in science and philosophy*. Translated from the Arabic by John B. Hardie (American Council of Learned Societies, Near Eastern Translation Program nº 10). — Washington 1954, 161 p.

Traducción de la obra nº 16.

18. H. Z. Ulken: *La pensée de l'Islam*. — Traducción francesa de G. Dubois, M. Bilen y Z. Ulken, 1953, 656 p.

Ref. Cat. Brill 334, nº 60.

19. H. J. J. Winter: *Eastern Science. An outline of its Scope and contribution.* — John Murray. London 1952, VII + 114 p.

Rec. BO 9 (1952) 178.

20. *Studies in Islamic Cultural History* edited by G. E. von Grunebaum, with contributions by Werner Caskel, Hans Joachim Kissling, Bertold Spuler, G. E. von Grunebaum. — «The American Anthropological Association» 56, nº 2, parte 2, memoria nº 76 (abril 1954), x + 60 p.

21. G. E. von Grunebaum: *Islam. Essays in the nature and growth of a cultural tradition* (A. A. A. Memoir nº 81). Comparati-

ve studies of cultures and civilizations, nº 4. Editors: Robert Redfield, Milton Singer. — «American Anthropologist» 57 (1955), XV + 260 p.

Rec. «Isis» 47 (1956) 299.

22. S. D. Goitein: *Jews and Arabs: Their contacts throught the ages.* — Schocken Books Inc. 1955, XIV + 258 p.

Rec. Al-Andalus 20 (1955) 467-469.

23. Abdur Rahman Khan: *Some important scientific discoveries expected to result from a more critical study of the works of Mediaeval Arab Scientists.* — «Hyderabad Academy Studies», nº 12.

Reproducción de la comunicación hecha en el XXII C. I. de Orientalistas, 1951, pp. 70-74. Intento de esbozar un programa de trabajo en el campo de la Historia de la Ciencia árabe.

24. Qadrī Ḥāfiẓ Ṭūqān: *Al-nazʿa al-ʿilmiyya fī al-turāṯ al-ʿarabī.* — RIEI 3 (1955) 77-96 (texto árabe).

25. E. Lévi-Provençal: *Al-šarq al-islāmī wa-l-ḥaḍārat al-ʿarabiyya al-andalusiyya.* — Tetuán 1951.

26. Julio Cola Alberich: *El Congreso de Córdoba y la Ciencia musulmana.* — «Mauritania» 1 diciembre 1944.

Ref. «Hespéris» 38 (1951) 187.

27. Julio Cola Alberich: *Un aspecto de la ciencia hispanoárabe.* — «Mauritania» (1945) 207-208.

Ref. «Hespéris» 38 (1951) 188.

28. Franz Rosenthal: *The technique and approach of Muslim scholarship.* — «Analecta Orientalia» 24. PIB. Roma 1947, 74 p.

Rec. JA 237 (1949) 174-175.

29. G. de Reparaz: *Les sciences géographiques et astronomiques au XIVe siècle dans le Nord-Est de la Peninsule Ibérique et leur origine.* — AIHS 27 (1948) 434-465.

30. A. Suheylunver: *Quelques nouveaux exemples du service rendu par les Artoukides de l'empire Seldjuk à l'Histoire des Sciences.* — AIHS, nº 27 (1948) 585-588.

31. Qadrī Ṭūqān: *Turāṯ al-ʿarab al-ʿilmī fī al-riyāḍiyyāt wa-l falak.* — El Cairo 1948, 267 p.

Rec. AIHS, nº 28 (1949), 966.

32. Aḥmad Amīn: *Ẓuhr al-Islām.* — Vol. II. El Cairo 1953, 286 p.

Ref. «Arabica» 1 (1954) 245.

33. Aḥmad Amīn: *Ẓuhr al-Islām.* — Vol. III. El Cairo 1953, 338 p. + 2 mapas.

Estudio sobre la vida intelectual de al-Andalus. — Rec. «Arabica» 1 (1954) 373, firmada por E. Lévi-Provençal, muy desfavorable.

34. Abdulhak Adnan: *La Science chez les Turks ottomans.* — Maisonneuve. Paris 1939, 174 p.

Rec. AIHS, n° 29 (1950).

35. M. Vintejoux: *Le miracle arabe.* — Paris 1950, 205 p.

Rec. AIHS 30 (1951) 999.

36. H. J. J. Winter: *Formative influences in Islamic Science.* — AIHS, n° 32 (1953) 171 192.

37. G. Sarton: *Arabic science and learning in the fifteenth century. Their decadence and fall.* — En «Homenaje a Millás Vallicrosa» 2 (1956) 303-324.

En cierto modo constituye un apéndice a su monumental *Introduction to the History of Science.* Contiene un esbozo de la actividad científica de la época, una enumeración de los autores árabes publicados en los incunables y consideraciones sobre las causas del hundimiento de la ciencia árabe.

38. W. Hartner: *Les aspects de l'essor et du déclin scientifique dans l'Islam.* — VIII Congreso Internacional de Historia de la Ciencia, 1956.

El resumen de esta conferencia no fué entregado a tiempo por el autor para ser facilitado, con antelación, a los congresistas. Creemos que aparecerá en «Studia Islamica». Visión matizada del problema, con introducción de nuevos considerandos muy dignos de ser tenidos en cuenta.

39. J. Rey Pastor y J. Babini: *Historia de la Matemática.* — Buenos Aires 1951.

El mejor manual, en español, sobre el tema. Amplia bibliografía. Referencia y análisis de los principales problemas técnicos planteados o resueltos por los árabes.

40. Gino Loria: *Storia delle Matematiche dall'alba della civiltà al secolo XIX.* — Milano 1950, 975 p.

Rec. AIHS 32 (1953) 325.

41. Raymond Clare Archibald: *Outline of the History of*

Mathematics. — «The American Mathematical Monthly» 56 (1949) 114 p.

Rec. AIHS 28 (1949) 1178.

42. A. P. Yuchkevitch: *Sur certaines particularités du développement des mathématiques arabes*. — VIII Congreso Internacional de Historia de la Ciencia, 1956.

Interesantísima comunicación elaborada sobre las traducciones de que disponemos de los principales textos matemáticos árabes. «Les réalisations les plus remarquables de l'arithmétique arabe furent la création du système sexagésimal absolu, entiers et fractions, la mise au point de l'extraction des racines avec un exposant quelconque, le large développement et l'extrême exactitude des calculs approximatifs. Le développement du calcul mena à une généralisation de la notion du nombre. Pour la première fois dans les sciences arabes apparaissent l'algèbre et la trigonométrie comme telles. De nombreux problèmes de géométrie sont exprimés à l'aide d'equations; on crée une méthode itérative de la résolution numérique d'une équation cubique à trois membres appliquée à l'établissement de tables trigonométriques d'une grande exactitude. Les progrès les plus marquants dans cette direction... furent atteints par l'école de Samarcand dans la première moitié du XVe siècle».

43. H. P. J. Renaud: *Notes critiques d'histoire des sciences chez les Musulmans. IV: Sur un passage d'Ibn Khaldun relatif à l'histoire des Mathématiques*. — «Hespéris» 31 (1944) 35-47.

Ref. «Hespéris» 38 (1951) 195.

44. Solomon Gandz: *The origin and development of the quadratic equations in Babylonian, Greek and early Arabic algebra*. — «Osiris» 3 (1937) 405-457.

45. G. G. N. Wright: *The writing of Arabic numerals*. — 1952, 424 p.

Ref. Cat. Brill 308, 279.

46. Rida A. K. Irani: *Arabic numeral forms*. — «Centaurus» 4 (1955) 1-12.

Ref. «Isis» 47 (1956) 301.

47. P. Luckey: *Die Ausziehung der n-ten Wurzel und der binomische Lehrsatz in der islamischen Mathematik*. — «Mathematische Annalen» 120 (1948) 217-274.

Ref. «Isis» 40 (1949) 161.

48. Qadrī Ḥāfiẓ Ṭūqān: *Al-ʿarab wa-l handasa al-mustawiya.* — RAAD 30 (1955) 203-210.

Rec. «Arabica» 2 (1955) 383.

49. O. Neugebauer: *The astronomical origin of the theory of conic sections.* — «Proc. of the Am. Phil. Soc.» 92 (1948) 136-138.

Rec. «Isis» 40 (1949) 125.

50. Marshall Clagett: *A medieval Latin translation of a short Arabic text on the hyperbola.* — «Osiris» 11 (1954) 359-385.

Ref. «Isis» 47 (1956) 295.

51. G. Abetti: *Storia dell'Astronomia.* — Florencia 1949, XII + 370 p.

52. Giorgio Abeiti: *The history of Astronomy.* — New York 1952, XIV + 338 p.

Rec. AIHS, nº 32 (1953) 115.

53. Peter Doig: *A concise History of Astronomy.* — London 1950, XI + 320 p.

Rec. AIHS, nº 29 (1950) 941.

54. P. Humbert: *Histoire des decouvertes astronomiques.* — Paris 1948, 272 p.

Rec. AIHS, nº 29 (1950) 941.

55. F. J. Carmody: *Arabic astronomical and astrological sciences in Latin translation.* — University of California Press. Berkeley and Los Angeles 1956, 193 p.

56. Vincent Monteil: *Notes sur la toponymie, l'astronomie et l'orientation chez les maures.* — «Hespéris» 35 (1949) 189-219.

57. ʿAbbās al-Azzawi: *Taʾrīj ʿilm al-falak fī-l-ʿIrāq wa-ʿalāqātuhu bi-l-aqṭār al islāmiyya wa-l-ʿarabiyya (656 / 1258-1335 / 1917).*—RAAD 28 (1953) 79-95, 257-269, 420-442; 29 (1954) 89-103.

Ref. «Arabica» 1 (1954) 254; 2 (1955) 262.

58. G. D. Mamedbeili: *L'osservatorio di Maraga e l'osservatorio di Pechino del XIII secolo.* — VIII Congreso Internacional de Historia de la Ciencia, 1956.

Los astrónomos de Marāga tuvieron relaciones con los de Pekín. Esto explica la similitud de los instrumentos de ambos. Los de Pekín aún se conservan. En Marāga trabajó el astrónomo chino Fao Mun-ci,

al cual se deben las nociones sobre el calendario chino, incluídas en las Zīŷ al-iljānī.

59. W. Hartner: *The astronomical instruments of Cha-ma-luting their identification, and their relations to the instruments of the observatory of Maragha.* — «Isis» 41 (1950) 184-194.

60. *Ancien instruments in Peking.* — «Discovery» septiembre 1956.

61. M. Destombes: *Globes célestes orientaux du Moyen Age.* — VIII Congreso Internacional de Historia de la Ciencia, 1956.

Lista de diez globos fechados entre 1080 y 1426, seguida de otra, suplementaria, de 26 catálogos de estrellas (n° 1 Catálogo de Tolomeo; n° 26 de Uluk Bak).

62. Henri Michel: *Traité de l'astrolabe.* — Préface de Ernst Esclangon. Ouvrage publié avec le concours de la Fondation Universitaire de Belgique. P. Gauthier-Villars, VIII + 202 p. + 24 láms.

Ref. «Hespéris» 42 (1955) 600; Rec. AIHS 30, (1951) 767.

63. P. H. Van Cittert: *Astrolabes.*—Leiden 1954, 50 p. + 27 láms.

Rec. AIHS, n° 34 (1955) 189.

64. J. Derek Price: *An international checklist of astrolabes.* — AIHS, n°s 32-33 (1955) 243-263, 363-381; 34 (1955) 232-249; 263.

Catálogo sumario, pero exhaustivo, de todos los astrolabios de los que tiene noticia el autor.

65. K. A. C. Creswell: *A bibliography of Islamic astrolabes.* — «Bull. of the Fac. of Arts» Universidad Fu'ad I. El Cairo, diciembre 1947, pp. 1-15.

Ref. «Hespéris» 38 (1951) 36.

66. A. Mayer: *Location of Islamic astrolabes.* — «Isis» 47 (1956) 60.

Pide informes sobre 23 astrolabios, cuadrantes o indicadores de alquibla árabes, cuyo paradero se desconoce.

67. Salvador García Franco: *Los astrolabios de la Real Academia de la Historia.* — BRAH 136 (1956) 297-311; 6 láms.

Rec. «Arabica» 3 (1956).

68. Juan Vernet Ginés: *Dos instrumentos astronómicos de Alcazarquivir.* — Al-Andalus 18 (1953) 445-449.

Descripción de un cuadrante y de un astrolabio. Rec. «Arabica» 1 (1954) 379.

69. Emmanuel Poulle: *L'astrolabe médiéval d'après les manuscrits de la Bibliothèque Nationale.* — «Bibl. de l'Ecole des Chartes» 112 (1954) 81-103.

Estudio de la introducción del astrolabio en Europa a partir de al-Andalus.

70. Juan J. de Orús: *Un cuadrante solar de la Alcazaba de Almería.* — En «Homenaje a Millás Vallicrosa» 2 (1956) 131-132.

Por medio del cálculo deduce que el cuadrante fué construído entre las postrimerías del siglo X y los principios del XI.

71. A. Suheyl Unver: *Surs le cadrans solaires horizontaux et verticaux en Turquie.* — AIHS 33 (1954) 254-266. [El mismo trabajo fué leído en el VII Congreso Internacional de Historia de las Ciencias. Cf. Actas 6 (1953) 639-647.]

Ref. «Isis» 47 (1956) 301.

72. J. M. Millás Vallicrosa: *Una nueva obra astronómica alfonsí: El tratado del Cuadrante «sennero».* — Al-Andalus 21 (1956) 59-92.

73. J. M. Millás Vallicrosa: *Un nuevo manuscrito astronómico alfonsí.* — VIII Congreso Internacional de Historia de la Ciencia.

La comunicación se basa en el trabajo anterior.

74. D. J. Price: *Mecanismos de relojería anteriores a los relojes.* — Sin lugar ni fecha.

Texto ilustrado de la conferencia dada el 5 de octubre de 1955 por D. J. P. en una asamblea conjunta del British Horological Institute y de la Antiquarian Horological Society. Referencias e iconografía de los astrolabios árabes de engranaje.

75. Joseph Needham, Wang Ling & Derek J. Price: *Chinese astronomical Clockwork.* — «Nature» 177 (1956) 600-602.

Es posible que en la época mogola el reloj de agua chino pasase por intermedio del Islām, a Occidente.

76. Henri Michel: *Les tubes optiques avant le télescope.* — «Ciel et Terre» (Ixelles) 70 (1954) 3-12.

Ref. «Isis» 47 (1956) 296.

77. J. Vernet y J. J. de Orús: *Transformación de coordenadas astronómicas entre los árabes.* — «Gaceta Matemática» 2, nº 3 (1950).

78. H. P. J. Renaud: *Notes critiques d'histoire des sciences chez les Musulmans: V. Sur les lunes du Ramadan.* — «Hespéris» 31 (1945) 51-68.

Ref. «Hespéris» 38 (1951) 196.

79. E. S. Kennedy: *Parallax theory in Islamic astronomy.* — «Isis» 47 (1956) 33-53.

80. E. S. Kennedy: *An Islamic computer for planetary latitudes.* — JAOS 71 (1951) 13-21.

Rec. «Isis» 43 (1952) 135.

81. W. Hartner: *Le problème de la planète Kaïd.* — Paris 1955.

82. E. S. Kennedy: *A survey of Islamic astronomical tables.* — «Transactions of the American Philosophical Society». New Series 46 part. 2 (1956) 123-177.

Obra importantísima. Contiene: enumeración de tablas conocidas (manuscritas, publicadas y algunas otras de las que tenemos referencias); estudios de los elementos comunes a todas las tablas. Análisis de las doce principales. Visión de conjunto de la evolución de la astronomía árabe.

83. J. M. Millás Valicrosa: *La transmisión del almanaque desde Oriente a Occidente.* — AIHS, nº 30 (1951) 874-878.

84. W. E. Van Wijk: *Un comput de la fin du douzième siècle.* — AIHS, nº 30 (1951) 867-873.

85. A. Benhamouda: *Les noms arabes des étoiles.* — AIEO Alger (1951) 76-210.

86. J. García Campos: *De toponimia arábigo-estelar.* — Instituto de Estudios Africanos. C. S. I. C. Madrid 1953, 92 p.

87. E. Perpiñá: *Las Pléyades y la poesía árabe.* — Al-Andalus 18 (1953) 439-444.

88. J. Henninger: *Über Sternkunde und Sternkult in Nord-und Zentral-arabien* — «Zeitschrift für Ethnologie» (1954) 82-117.

Rec. «Arabica» 3 (1956).

89. R. B. Serjeant: *Star-calendars and almanac from South West Arabia.* — «Anthropos» 49, nºs 3-4 (1954) 433-459.

Rec. «Arabica» 2 (1955) 262.

Juan Vernet Ginés.

LIBROS Y REVISTAS

Obras generales. — Kahle.
Historia de las ideas y de las ciencias. — Nader; Rosenthal.
Historia y Geografía. — Huici; Ricard.
Filología y Literatura. — Ziadeh y Winder; Mitchell.
Arte y Arqueología. — Bernis; García Romo; Mayer; Llubiá Munné y Batllori Munné; Roselló Bordoy; Sierra.

OBRAS GENERALES

Kahle, Paul, *Opera minora (Festgabe zum 21. Januar 1956);* Leiden, E. J. Brill, 1956; xviii + 372 pp.

En este libro, merecido tributo de admiración a la variada, infatigable y fructuosísima actividad del profesor P. Kahle, se reimprimen con pulcritud y elegancia, tras una breve introducción y una bibliografía donde se catalogan cien publicaciones escalonadas desde 1898 a 1954, veintitrés pequeñas monografías de las suyas: catorce bajo el rótulo «Hebraica» y nueve bajo la rúbrica «Islamica». Sólo a estas últimas queremos brevísimamente aludir.

La primera — *Die Futuwwa-Bündnisse des Kalifen an-Nāṣir* — sigue conservando el mismo interés que cuando apareció, por versar sobre un tema apasionante. La segunda — *A lost map of Columbus* — tiene enorme importancia para los estudios hispánicos, y se basa en el descubrimiento (1929) realizado en el Museo del Viejo Serrallo de Istanbul del mapa de Piri Re'is (es tema al cual queremos dedicar atención larga y por separado). Con el mismo círculo de investiga-

ciones se relaciona el artículo *Nautische Instrumente der Araber in Indischen Ozean.*

Las tres monografías que siguen se relacionan con aspectos poco frecuentados — pero que el profesor Kahle conoce a la perfección por haber residido largamente en el país — de la cultura medieval de Egipto: *Die Katastrophe des mittelalterlichen Alexandria* trata de uno de los más sugestivos enigmas de la arqueología mediterránea; *The Arabic shadow-play in Egypt* es un aspecto del tema del teatro medieval islámico de sombras — cuyo mejor libretista es Ibn Dāniyāl (muerto en 1310) — que el autor ha ilustrado como nadie (cf. AL-ANDALUS, XIX [1954], pp. 482-3); y *A Gypsy woman in Egypt in the thirteenth century A. D.* es el análisis de un personaje de ese curioso teatro — la *Ṣāniʿa* — que parece ser una gitana de las que se dedicaban a circuncidar y hacer tatuajes.

Mucho más lejos nos llevan los tres últimos trabajos: al Extremo Oriente. El titulado *China as described by Turkish geographers from Iranian sources* y los dos relativos a la *Chinese porcelain in the lands of Islam* (que serán preciosos para los especialistas) muestran hasta qué punto han llegado la perfección y la variedad — y eso que aquí no hablamos más que del terreno arabista — de una labor erudita que bien ganado tiene el homenaje que ahora se le rinde y al cual de corazón nos asociamos. — *Emilio García Gómez.*

HISTORIA DE LAS IDEAS Y DE LAS CIENCIAS

NADER, Albert N., *Le système philosophique des Muʿtazila (Premiers Penseurs de l'Islam).* Beyrouth, Éditions Les Lettres Orientales, 1956, XX + 350 pp. (Recherches publiées sons la direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth, t. III).

Los Muʿtazila, primeros pensadores del Islam, nos presentan el primer encuentro de la razón humana con la revelación mahometana. El choque era inevitable, al ser conquistados hombres de mayor instrucción y más amplia cultura que los conquistadores. En una Introducción de 46 páginas nos ofrece Nader un excelente resumen histórico para darnos a conocer por qué en los recién convertidos al

Islamismo se suscitaban las diversas cuestiones y problemas cuya respuesta había de cohonestar su aceptación de la nueva religión. En esa Introducción todos los principales maestros y escuelas están muy bien señalados. Redactada a base de la documentación histórica que nos queda, no se echará de menos en ella detalle alguno de importancia. El autor logra aquí un verdadero éxito.

Para una construcción algo extensa y completa del sistema filosófico de los Muʿtazila, donde se perfilen claramente los principios generales que dan unidad a las ideas, sin excluir las cinco famosas tesis ya conocidas, presentan especial ayuda el *Intiṣār* de al-Jayyāṭ (publicado en 1925) y las *Maqālāt* de al-Aš^{c}arī (publicado en 1929). Aunque con eso aún no tenemos sobre los Muʿtazila una información completa, añaden sin embargo mucho al material de los historiadores muslimes que hasta ahora los occidentales habían podido utilizar. Algunos escritores orientales ya los han aprovechado estudiando alguno que otro punto particular. Nader se propone una exposición integral del sistema, si bien algunas cosas quedarán todavía oscuras.

En el sistema de los Muʿtazila tenemos como primer principio general una 'teodicea' monoteísta, *al-tawḥīd* (pp. 47-125), en que se considera en general lo que pensaban sobre los divinos atributos, y en especial la ciencia divina, la omnipotencia, la voluntad, la justicia, a lo que se añaden las tesis sobre la revelación, la visión beatífica y las pruebas de la existencia de Dios. El autor nos hace leer las palabras mismas de los Muʿtazila, recogiendo en cada uno de esos artículos, con sus varias subdivisiones, los documentos principales (quizá todos) que la historia nos ha conservado. El método es bueno al par que sencillo y claro. Y el mismo método se aplica a la 'cosmología' de los Muʿtazila (pp. 129-217) que estudia la obra misma de Dios con los temas: la nada (néant = *al-ʿadam*), el mundo, los cuerpos, el movimiento, las causas, los modos. Por vía de conclusión nos señala las deficiencias del sistema. Tal vez se podría reparar que el tema: *la nada* no traduce con exactitud filosófica la intención significativa de *al-ʿadam*. Los testimonios se agruparían quizá mejor sobre el tema: *el ens in potentia*, cuya explicación muʿtazil es efectivamente deficiente, como la de Aristóteles, y es buena la observación de que la documentación conservada no parece suficiente. Como quiera que ello sea, con esas teodicea y cosmología podemos conocer ya lo que era

la gente del *tawḥīd*, los Muᶜtazila, en cuanto guiados por ese primer principio general.

El segundo gran principio general de los Muᶜtazila es el de la justicia (*ahl al-ᶜadl*), donde Nader englosa una 'psicología', una 'moral' y una 'política'. Esa psicología describe el conocimiento sensible, el conocimiento racional, los actos voluntarios, de todo lo cual resultará la definición verdadera del hombre. En la moral de los Muᶜtazila se rezuma una tendencia de tipo kantiano y en ella con el problema llamado moral, con la ley y el premio o castigo, se junta la cuestión del profeta y su necesidad, mientras que en la política el origen de los poderes del imām y sus derechos a interpretar la ley constituirán sus dos principales temas.

También en esta segunda parte aparecen las buenas cualidades de exposición que ya advertimos en la primera. Todo el conjunto es ciertamente una cosa muy completa, muy bien desarrollada y explicada, muy bien resumida en cada una de las partes principales. Algunas de estas conclusiones (v. gr. la de la teodicea, p. 124) tal vez digan demasiado poco, si uno se queda tan sólo con lo que allí se dice. Pero se ha de tener en cuenta el bien descrito epílogo que va en el *Avant-propos* (pp. x-xx). Esas conclusiones puestas ahí deben entenderse como provisionales por aquellos que de una manera genética quieren ir adquiriendo la verdad histórica. En manera alguna se han de entender como un apriorismo del autor, sino como inferencias de lo que después nos va a describir.

Este libro nos ofrece, pues, un verdadero progreso en el conocimiento de los Muᶜtazila, y ese progreso no se refiere tan sólo a una u otra parte de su sistema y a cada una de sus tesis, sino principalmente al conjunto y al elemento ordenador que constantemente enfoca el punto de vista de los Muᶜtazila.—*Manuel Alonso Alonso, S. I.*

ROSENTHAL, E. I. J., *Averroes' Commentary on Plato's «Republic»*, edited with an Introduction, Translation and Notes by... University of Cambridge Oriental Publications. Cambridge University Press.

Un político, como lo fué Averroes, que vivió en circunstancias políticas muy variadas, nos ofrece en la interpretación del *De re-*

publica del Platón su pensamiento ideal sobre lo que debe ser el Estado. Eso no puede menos de picar la curiosidad de varios sectores de estudiosos. Y eso mismo anima también a los científicos a facilitarles los medios necesarios. Para un tal estudio nos proporciona Rosenthal un precioso instrumento.

Es verdad que no se ha encontrado hasta ahora el original árabe del Comentario de Averroes: quien quiera ahondar en las cuestiones que ese Comentario presenta, y resolverlas cumplidamente, habrá de utilizar la traducción del árabe al hebreo por Samuel b. Yehūḏā de Marsella. La traducción de ese texto hebreo al latín por Jacobus Mantinus, médico judío de Tortosa, ofrece perplejidades que indispensablamente obligan a examinar una y otra vez el texto hebreo. Aun así, se suscitan sobre el mismo texto problemas bien difíciles, ya que en casos particulares no es fácil deslindar lo que puede provenir de la traducción del *De republica* del griego al árabe, o del modo cómo Averroes interpreta el texto, o de la traducción del árabe al hebreo, o de la traducción del hebreo al latín... He aquí por qué es gran mérito el arremeter con tantas dificultades y sobre todo el haberlas superado en cuanto cabe con plena satisfacción, como vemos en Rosenthal.

Para ello ha recogido, primeramente, Rosenthal los ocho manuscritos hebreos juntamente con los extractos de Caspi. Todos esos manuscritos van suficientemente descritos y se ha dado la preferencia al de Munich. El texto hebreo va preciosamente impreso, y aunque el aparato crítico no aparezca abundante, no se debe a la inadvertencia de las variantes, aun las más menudas, sino a una diligentísima selección y en ello oyó Rosenthal consejos y avisos de muy competentes científicos. En segundo lugar, tenemos una buena traducción al inglés, donde nuevamente aparece aquella misma sobriedad científica en una verdadera multitud de notas, pero breves, claras y excelentemente colocadas: unas nos remiten al texto griego de Platón, con el que una comparación continua era necesaria (esas notas van al margen lateral con indicación de las páginas); otras ilustran la letra misma de la traducción (éstas van al margen inferior); finalmente otras nos informan sobre las fuentes de Averroes, o sobre los medios que para buscarlas nos pueden ayudar, o sobre diferentes problemas del Comentario (éstas se hallan después de la traducción). Los glosarios, tan-

to de las palabras árabes, que no son muy numerosas, como el hebraico-griego y el griego-hebraico, nos proporcionan un precioso medio para conocer la terminología.

Todo esto supone mucho estudio, mucha sabiduría y mucha paciente diligencia en la preparación y edición de esta obra. Es Rosenthal el primero que se ha aprovechado de sus felices resultados. Fruto de ello es un valioso artículo en *BESOAS*, XV (1953), 246-278: *The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Rushd*. No debe prescindirse de este artículo al estudiar los diversos aspectos de la presente obra. Entre otras muchas cosas nos enseña Rosenthal cómo al proclamar Averroes, no sólo en el *Faṣl al-maqāl* y en los *Manāhiŷ* y en el *Tahāfut al-Tahāfut*, sino también en este Comentario al *De republica*, la superioridad de la *Šarīᶜa* como revelación profética, no nos deja la menor duda de que era un muslim sincero y ortodoxo (pp. 261-262). Aquí mismo en la *Introduction* nos recuerda que Averroes era un muslim convencido, para quien la superioridad y autoridad de la *Šarīᶜa* como ley proféticamente revelada era artículo de fe, según el cual va informado su pensamiento y van también moldeadas sus mismas expresiones (p. 15). Debe, pues, tenerse este Comentario por parte integrante de la obra de Averroes como filósofo religioso y como intérprete crítico de la filosofía helénica, en el intento de armonizarla con la ley islámica y de evitar los aparentes conflictos entre la revelación y la razón. Preciso es, pues, también agradecer a Rosenthal esfuerzo tan feliz para poner en nuestras manos tan buenos y apreciables resultados. — *Manuel Alonso Alonso, S. I.*

HISTORIA Y GEOGRAFÍA

Huici Miranda, Ambrosio, *Las grandes batallas de la Reconquista durante las invasiones africanas (almorávides, almohades y benimerines)*, Madrid 1956, Instituto de Estudios Africanos, Consejo Superior de Investigaciones Científicas; 387 pp., mapas y grabados.

El señor Huici, conjugando los relatos de los cronistas cristianos con los de los árabes y después de visitar los escenarios de las bata-

llas, describe con amenidad y soltura las campañas de Zalaca, Uclés, Alarcos, Navas de Tolosa y Tarifa, y el sitio de Aledo. Detenidamente analiza y discute todos los testimonios escritos, con frecuencia contradictorios, en intento de alcanzar la verdad. La labor de depuración y selección logra convencernos casi siempre. En adelante, todo el que quiera conocer algunos de los episodios más importantes de la Reconquista tendrá que acudir a esta obra del señor Huici.

Es de lamentar que el autor no haya utilizado los diplomas contemporáneos de la cancillería real, que con frecuencia, en su datación, proporcionan fechas de hechos de armas y de conquistas de ciudades. No hubieran alterado probablemente las consignadas en las crónicas, pero servirían para comprobarlas. Respecto a las fantásticas cifras de combatientes que figuran lo mismo en los textos cristianos que en los musulmanes, el señor Huici así las juzga, pero sin llegar hasta límites de verosimilitud.

Se echan de menos índices geográficos y onomásticos, obligados hoy en obras de la importancia de la reseñada. Hay que lamentar también la mala calidad de la ilustración. — *L. T. B.*

RICARD, Robert. *Études hispano-africaines*, Instituto General Franco de estudios e investigación hispano-árabe, Tetuán 1956, VI + 222 pp.

Recoge este volumen del erudito profesor de la Sorbona catorce de sus trabajos publicados en diversas revistas durante los últimos años, de no fácil consulta varios de ellos. Complementa, en parte, el anterior volumen, *Études sur l'histoire des Portugais au Maroc*, del que dimos cuenta sucinta en estas páginas, publicado el año anterior por la Universidad de Coimbra. Ambos demuestran el aprecio en que se tienen los trabajos del señor Ricard tanto en Portugal como en España, países ambos al estudio de cuya historia, singularmente en relación con el Africa del Norte, dedica gran parte de su actividad.

La primera parte del volumen publicado en Tetuán comprende seis estudios referentes a actividades españolas en el Magrib durante los siglos XV a XVII. En la segunda, inclúyense dos acerca de las relaciones de las Islas Canarias con Berbería y las plazas portuguesas

de Marruecos en el siglo XVI. La tercera reúne cuatro artículos sobre la guerra de 1860 vista a través de la *Ilustración francesa*, la información de Pérez Galdós para dos de sus «Episodios Nacionales» relacionados con Marruecos, y el movimiento africanista en España de 1860 a 1912. Finalmente, en la cuarta parte figuran dos estudios, consagrado el primero al «cuzcus» en español y en portugués, y a la Puerta o Portigo de la Traición, publicado este último en Al-Andalus.

El volumen está pulcramente editado e incluye al final un útil índice de nombres propios que echábamos de menos en el publicado en Coimbra. — *L. T. B.*

FILOLOGÍA Y LITERATURA

Ziadeh, Farhat J. y Winder, R. Bayley. *An Introduction to modern Arabic*, Princeton University Duplicating Bureau, 1955; 1 volumen dactilografiado, x + 331 pp. (28 × 21,5 cms.).

Es indudable que el interés por el llamado árabe moderno en los últimos veinte años ha hecho que aparecieran una serie de listas de palabras y de vocabularios — nos referimos sobre todo a los de Brill, Bercher y Pellat —, sacados en su mayor parte del árabe de los periódicos, que constituyen materiales muy útiles para quien ha de estar en frecuente contacto con la prensa diaria en lengua árabe.

El propósito de los autores de este primer estudio metódico del árabe moderno es, según dicen, iniciar al estudiante con relativamente poca experiencia lingüística en el árabe literario moderno y de modo especial en el estilo periodístico. Su libro — por el criterio seguido y por la original estructura y concepción del mismo, según el método inductivo (recordamos aquí a este propósito la *Arabic grammar, Inductive Method*, de E. E. Elder, libro de texto en la American University de El Cairo) — puede muy bien ser, aunque los autores declaran no haber pensado en ello, un «teach-yourself» superior a los hasta ahora conocidos.

La obra, tras una introducción, consta de treinta y cinco capítu-

los, dos apéndices (uno con cincuenta cuadros de conjugaciones y otro, muy práctico, de verbos con las preposiciones con las cuales se construyen, dispuestos por orden alfabético), un glosario de los términos gramaticales árabes, índice inglés e índice árabe.

Tras las nociones indispensables, cada capítulo se compone de cuatro partes: un texto vocalizado *(illustrative text)*, con su correspondiente traducción al lado, en el cual aparecen los puntos gramaticales, morfológicos y sintácticos objeto de la lección que se desarrolla en la segunda parte, y que consiste en el análisis *(grammatical analysis)* de cada uno de los miembros de las oraciones que sirven de texto base. La tercera parte lo constituye un nuevo texto vocalizado *(practice text)*, con traducción, que tiene por objeto aplicar los conocimientos ya adquiridos y ampliar el vocabulario. Finalmente, la cuarta parte *(exercises)* consiste en unas frases en árabe, que el estudiante debe traducir en el espacio *ad hoc*, y otras, en inglés, para ser vertidas al árabe.

Echamos de menos, más que un vocabulario, innecesario a nuestro entender, dado el método seguido por los autores, unas páginas de texto sin vocalizar, tal como se hallan en los periódicos, para que el paso del estudio sobre el libro a la práctica sobre un periódico fuera menos brusco. Con todo, los profs. Ziadeh y Winder merecen nuestra sincera felicitación y agradecimiento. — *Jacinto Bosch Vilá.*

MITCHELL, T. F., *An Introduction to Egyptian Colloquial Arabic.* Oxford University Press, 1956; XXI + 285 pp.

Dejando a un lado el árabe marroquí, es el egipcio, dentro de las hablas árabes, el que ha tenido mayor fortuna. Baste recordar, a la cabeza de los mejores libros que se ocupan de él, el *Arabo Parlato in Egitto* de Nallino. Hasta que los nativos no encuentren suficiente interés, y es lástima, en su lengua hablada para dedicar a su estudio alguna obra importante, demos la bienvenida a cuantas vayan apareciendo, pues hasta las peores, manejadas con cuidado, pueden encerrar utilidad [1].

[1] Tenemos noticias, y muy directas pues lo hemos visto trabajar en él, de que el P. Anawātī tiene en preparación un libro sobre el árabe de Egipto en el que

Y es que el arabista, aun no dedicándose a la pura dialectología, precisa cada día más del conocimiento de la lengua vulgar de Egipto. No debe olvidarse la preponderancia cada vez mayor que los escritores egipcios dan a su lengua hablada. Sin referirnos a las obras totalmente escritas en ella como *Raṣāṣa fī-l-qalb* de Tawfiq al-Ḥakīm o *Umm Raṭība* de Yūsuf al-Sibāʿī, son suficientes las novelas que se publican actualmente en Egipto cuyos diálogos aparecen en vulgar para justificar la necesidad de conocer bien ese aspecto vivo de la lengua. Aun cuando algunos escritores puristas han reaccionado contra esa tendencia, lo que ha dado lugar a una viva polémica, es mayor el número entre los escritores jóvenes que continúan publicando obras con los diálogos y numerosas expresiones en lengua vulgar [1].

Y no hay que olvidar que el árabe de Egipto, por su enorme influencia cultural sobre el resto de los países árabes, con los grandes medios de difusión — prensa, radio y cine —, ha conseguido imponer vocablos y expresiones y crear una especie de *koiné* flotante no sólo en Oriente, sino entre todos los arabófonos.

Es, pues, grande el interés que ofrece cada nuevo libro que aparece sobre este dialecto, y el del profesor Mitchell, que lo es de la *School of Oriental and African Studies* de la Universidad de Londres sigue la línea de los mejores, el de Nallino y el de Gairdner. Estudia como Nallino, concienzudamente, la morfología en sus formas estática y dinámica, pues sabida es la complejidad del árabe egipcio al unir

recogerá, no sólo la lengua más o menos corriente, sino todas aquellas expresiones y palabras que constituyen el modo de hablar castizo (*baladī*). Por la formación el sabio dominico, su calidad de egipcio y su escrupulosidad en la selección de materiales — lo hemos visto escuchar pacientemente la emisora de El Cairo y anotar las locuciones más populares — esperamos con impaciencia el día en que dé cima a su tarea.

[1] Hace pocos años tuvo lugar en Bayrūt un Congreso en que se trató ese problema. Los argumentos en pro y en contra de esa infiltración del dialecto en la literatura quedaron recogidos en los primeros números de la revista cairota *Al-Risāla al-Ŷadīda*, cuyo director, Yūsuf al-Sibāʿī, es un ardiente partidario de la primera posición y, como es natural, arrima el ascua a su sardina. Es interesante, a este respecto, el prólogo que puso a su novela *Al-Saqqā' māt*. El resto de sus novelas, y de muchas de autores jóvenes publicadas en la colección *Al-Kitāb al-ḏahabī* del *Nādī al-Qiṣṣa*, tienen esa misma característica.

varias palabras en una sola o el caso en que se afijan a un verbo complementos directos e indirectos, en que se desplaza el acento, se transforman y desaparecen vocales y consonantes y en que todas las reglas dadas en una morfología previa caen lastimosamente en el vacío. En este sentido multiplica el autor observaciones y ejemplos, y los completa — aquí sigue más de cerca a Gairdner — con una excelente colección de diálogos y lecturas con la traducción inglesa correspondiente.

Los textos árabes aparecen en transcripción, no tan rigurosa como la de Gairdner, sobre todo en lo relativo a las vocales. Una cosa que causa extrañeza, aunque no tiene mayor importancia, es que las vocales largas se representan por la vocal repetida (ā = aa).

La obra aparece, como indica el autor al comienzo del libro, bajo los auspicios de la *Anglo-Egyptian Oilfields Limited* y la *Shell Company of Egypt Limited*. El autor, reconocido, ha dedicado nueve de los treinta y tres textos que contiene la obra a temas de producción, refinería y otros relacionados con el petróleo, lo que tal vez sea excesivo en un manual como éste. Algunos cuentos del *folklore* egipcio, en versión muy próxima, habían sido publicados ya, en el *Egyptian Colloquial Arabic Reader* de Elder, por ejemplo.

Una lengua con la expresividad y la riqueza de matices que tiene el árabe de Egipto no puede encerrarse en un manual, por extenso que sea. Para iniciarse en él, este libro, moderno, claro y bien concebido, constituye una buena base. Y todos aquellos a quienes sea familiar podrán disponer de una obra sistemática cuya lectura les será siempre provechosa. — *Fernando de la Granja.*

ARTE Y ARQUEOLOGÍA

Bernis, Carmen, *Tapicería hispano-musulmana* (siglos IX-XI). En *Archivo Español de Arte*, XXVII, 1954, pp. 189-211, X láms. y 10 figs. en el texto.

En este excelente trabajo estudia Carmen Bernis con detalle, tanto técnica como artísticamente, los restos de tapicería atribuíbles a telares andaluces, algunos conocidos y publicados por el señor Gó-

mez-Moreno, como el fragmento de almaizar de Hišām II, en la Real Academia de la Historia, y el bellísimo del Instituto de Valencia de Don Juan, en el que figura un pavón dentro de una circunferencia. Menos importancia tienen los restantes, pero agrupados con esos dos forman una serie muy interesante que ha permitido a la señorita Bernis dar un avance en el estudio de una de las artes industriales más brillantes y peor conocidas de la etapa califal y de la inmediatamente posterior.

Junto a los nombres de Dorothy G. Shepherd y Florence E. Day, consagradas al estudio de los tejidos islámicos españoles, es de justicia mencionar los de Carmen Bernis y Felipa Niño, que entre nosotros analizan con excelente preparación y cumplido método los escasos restos salvados de un arte casi ignorado hasta hace pocos años.—*L. T. B.*

García Romo, Francisco, *Influencias hispano-musulmanas y mozárabes en general y en el románico francés del siglo XI (Capiteles corintios)*. En *Arte Español*, XIX, 1953, pp. 163-195, y XX, 1954, pp. 33-57.

Con entusiasmo y constancia poco frecuentes, el señor García Romo se ha consagrado al estudio del arte románico y de las posibles influencias ejercidas en su formación por el hispano-musulmán anterior. Excelente preparación para esa tarea es el conocimiento directo que posee el señor García Romo, probablemente como ningún otro español, del románico del vecino país y el haber sido discípulo de algunos de sus más destacados historiadores del arte medieval, como son Focillon, Lambert y Baltrusaitis.

En el trabajo objeto de esta rápida reseña, el autor amplía y desarrolla la tesis, expuesta por George Gaillard hace dos decenios, que afirma la ascendencia mozárabe de los capiteles románicos del siglo XI en el panteón regio de San Isidoro de León. El señor García Romo analiza y compara detalladamente, con ayuda de una ilustración abundante y de muy copiosa bibliografía, varios capiteles corintios románicos del siglo XI, en los que ve influencias de otros califales y mozárabes de los siglos X y XI.

El tema es extraordinariamente complejo, ya que la talla de los capiteles acostumbra ser la parte decorativa de los edificios más libre,

menos sujeta a las características de escuela y taller, en la que la iniciativa personal se desarrolla con frecuencia más independientemente, a veces inspirándose en capiteles de artes anteriores, copiados en ocasiones con rara perfección. En la ampliación hecha por ʿAbd al-Raḥmān II, en el siglo IX, de la mezquita de Córdoba, hay excelentes ejemplos de ello, capiteles copiados de otros romanos con la exactitud con que lo haría un buen marmolista de nuestros días, y otros varios, clasificados unas veces como romanos, de visigodos otras y algunas de musulmanes, prueba de la dificultad que ofrece su adscripción a arte y fecha determinados.

Es difícil demostrar la influencia directa de los capiteles cordobeses hispanomusulmanes y de los mozárabes, cuyos antecedentes no están en la gran ciudad andaluza, sobre los franceses del siglo XI. Habría que pensar en ejemplares intermedios.

Del entusiasmo y preparación del señor García Romo hay que esperar complete su estudio y amplíe el campo de sus investigaciones con el análisis de los capiteles italianos anteriores a la segunda mitad del siglo XI y aun con los de Siria y Palestina, de los que se han publicado recientemente algunos ejemplares curiosísimos por su semejanza con otros occidentales de fecha bastante posterior [1]. — *L. T. B.*

MAYER, L. A., *Islamic Architects and their works*. Albert Kundig, Génève 1956, 183 pp.

En un breve prólogo, el Dr. Mayer explica la transcripción seguida para los nombres árabes, el área geográfica que abarca su estudio y alude a la copiosa bibliografía relacionada con él. Las quince páginas siguientes de introducción están consagradas al análisis del concepto de arquitecto en la sociedad islámica y a los diferentes nombres con los que se le designaba; temas complejos tratados por el autor con muy sólida erudición. Sigue la lista alfabética de arquitectos y de sus obras, en la que figuran los autores de las conservadas y

[1] Maurice S. Dinaud, *Studies in Islamic Ornament*, en *Ars Islamica*, IV, 1937, figs. 15-16, 21-25 y 40 a 46; R. W. Hamilton, *Some capitals from the Aqsa mosque*, en *Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine*, XIII, 1948, pp. 103-120.

de algunas destruídas, pero de las que existen descripciones algo precisas.

España está bien representada en esa lista. El Dr. Mayer ha consultado abundantes publicaciones de nuestro país, poco accesibles algunas, para completar lo más posible su repertorio. Incluye los arquitectos — maestros — moros mudéjares. Pero entre ellos se echan de menos casi todos los aragoneses, los más numerosos y mejor documentados, singularmente en las publicaciones de Serrano y Sanz y Abizanda. Entre los olvidados están el maestre Yuzzaf autor de la cabecera de la iglesia mayor de Teruel (catedral más tatde) a principios del siglo XIV; Muza Abdomalic, que levantó un siglo después San Pedro de Calatayud y Santa María de Maluenda; Mahoma Ramí, maestre de la iglesia de Cervera de la Cañada; Çalema Rafacan, que lo fué de un cimborrio de la Seo de Zaragoza; Yuce Galí, Ismael Allobar y Monferriz, moros que unidos a otros maestres cristianos construyeron a principios del siglo XVI la Torre Nueva de Zaragoza. Faltan también los maestros moros de la Aljafería.

La obra del Dr. Mayer constituye una aportación muy valiosa a la historiografía artística musulmana. — *L. T. B.*

Llubiá Munné, Luis Mª, y Batllori Munné, Andrés, *Terminología tipológica de la cerámica española y etimología de la palabra mayólica*. Barcelona, mayo 1955.

La publicación de los señores Llubiá y Batllori, tirada en *ciclostyle*, responde al deseo de facilitar la labor de los asistentes al «Primer Congreso de la Academia Internacional de Cerámica». En su primera parte — pp. I-X — se definen algunas palabras castellanas referentes al arte, técnica y estilos de la alfarería, especialmente de la hispanomusulmana, y se acompañan sus equivalencias catalanas, italianas, francesas e inglesas. Unas cuantas citas de documentos y autoridades hubieran acrecentado el interés de esas páginas. Varias de las definiciones y equivalencias son muy discutibles.

La segunda y más extensa parte — pp. 1 a 63 — está dedicada a estudiar la etimología de la palabra «mayólica», con la que los italianos designan la loza decorada y barnizada. Se reproducen las opiniones sobre su significado del Barón de Davillier (1861), de don Alvaro

Campaner (1875), de don Guillermo J. de Osma (1909), de don Enrique Bensa (1928), etc., y se refiere la difusión de los productos de las alfarerías del Levante español, singularmente de la loza dorada y la de colores verde y pardo o negro (manganeso), por lugares lejanos. Respecto a la palabra «mayólica», la conclusión de los autores es que se aplicaba ese nombre en Italia a la loza esmaltada y decorada hecha por los alcalleres de la Corona catalano-aragonesa y exportada a dicha península en sus naves, genéricamente llamadas «mallorquinas». El nombre empezó a usarse en la segunda mitad del siglo XIII o en los comienzos del XIV. Creen, pues, los señores Llubiá y Batllori que la tan discutida producción alfarera de Mallorca no pudo dar origen al nombre de «mayólica». — *L. T. B.*

Roselló Bordoy, Guillermo, *Sobre los Baños Árabes de Palma de Mallorca*. Colegio Oficial de Doctores y Licenciados en Filosofía y Letras y Ciencias de Baleares. Palma de Mallorca 1956, 24 páginas (sin numerar) y 12 grabados incluídos en el texto.

Pretende el señor Roselló en las páginas de este folleto aclarar «analíticamente la construcción» del baño de Palma de Mallorca, único edificio islámico subsistente en esa ciudad. Sugestionado por una noticia de Ibn Jaldūn respecto a la construcción de baños, alhóndigas y mezquitas en Mallorca a fines del siglo IX, supone que en esta fecha o a comienzos del X se levantó el baño objeto de la monografía, que el señor Gómez-Moreno atribuye al siglo XI.

La estructura de la sala intermedia, entre las desaparecidas fría y caliente del baño mallorquín, semejante a la de los de Córdoba y Baza, supuestos del siglo XI; los capiteles, derivados casi todos de los cordobeses de las ampliaciones de al-Ḥakam II y Almanzor de la mezquita cordobesa, y los cimacios, cuya nacela con concavidad muy acentuada no se encuentra hasta el siglo XI, no autorizan, a nuestro juicio, admitir fecha tan prematura para la construcción del baño de Palma como la propuesta por el señor Roselló. — *L. T. B.*

SIERRA, Alfonso de, *Forja marroquí (Teoría de la voluta)*. Cuadernos de Arquitectura popular marroquí, I, Tetuán 1956, 185 páginas, 195 grabados y 5 cuadros.

El arquitecto señor Sierra ha reunido en esta publicación una gran cantidad de dibujos de rejas de hierro, sobre todo de las existentes en la antigua zona del Protectorado español de Marruecos. Incluye también ejemplares de varios países europeos.

El trabajo se divide en dos partes. Titula la primera «Teoría de la voluta»; la segunda, lleva el epígrafe de «Rejería marroquí». Llama «voluta» a la espiral, forma decorativa característica y natural de las rejas de hierro forjado en muy diversas artes y en distintas épocas, por lo que sería aventurado suponer influencias cuando existen semejanzas entre los trazados curvos.

Como afirma el señor Sierra, la forja marroquí es muy moderna; apenas si le da un siglo de tradición. Lo comprueba el empleo del hierro redondo, detalle que sirve también para desechar la posible influencia de la rejería española, que usa tradicionalmente el hierro de sección cuadrada.

La principal finalidad buscada por el autor, la de acumular un copioso material gráfico sobre la rejería del norte de Marruecos, está ampliamente conseguida. – *L. T. B.*

NOTICIAS

Ha sido el año 1956 desastroso para los estudios árabes. A más de la grave pérdida que para las investigaciones sobre la historia y la cultura andaluzas supone la desaparición del prof. E. Lévi-Provençal, conmemorada al comienzo de este volumen, también nos han abandonado para siempre maestros beneméritos de la ciencia islámica, patriarcas venerables del arabismo, como el prof. Karl Brockelmann, autor de obras tan indispensables como famosas, y el prof. William Marçais, coloso de la filología y hombre de agudo y original espíritu. Son asimismo dolorosa baja en nuestros escalafones y en nuestra amistad dos eminentes lingüistas franceses: el berberizante André Basset y el fonetista y dialectólogo Jean Cantineau. Por último, que sepamos, el Oriente árabe y nuestro gremio en general han perdido la ciencia inagotable, la incansable actividad y el fuego espiritual que, a pesar de su avanzadísima edad, poco menos que centenaria, ardía en el šayḫ ʿAbd al-Qādir al-Magribī, tantos años Secretario y luego Vicepresidente de la Academia Árabe de Damasco [1], en cuya revista deja tan brillantes pruebas de su talento.

Desearía mucho la redacción de Al-Andalus no limitarse a esta somera expresión de su duelo, sino poder despedir a tan eminentes maestros y colegas con circunstanciadas semblanzas y exposiciones de sus méritos, y para ello se ha dirigido a especialistas de los respectivos países, que nos han prometido hacerlas. De ellas sólo hemos recibido hasta ahora la correspondiente al prof. A. Basset, que insertamos a continuación.

* * *

INDICATIONS SOMMAIRES SUR LA VIE ET L'ŒUVRE D'ANDRÉ BASSET

— né à Lunévillle (Meurthe-et-Moselle), le 4 août 1895; fils de René Basset, qui fut doyen de la Faculté des Lettres d'Alger; frère de Henri Basset, qui fut directeur de l'Institut des Hautes-Études Marocaines;

[1] En sesión de 4 de junio de 1956, la Academia nombró nuevo Vicepresidente a su miembro de número el ustād Muṣṭafà al-Šihābī, y nuevo Secretario al también numerario el ustād Ŷaʿfar al-Ḥasanī.

— études secondaires et supérieures (élève d'Antoine Meillet);
— agrégé de grammaire (1922);
— docteur ès lettres (1929);
— professeur à Rabat: Lycée Gouraud, Collège Moulay-Youssef (1922-1925); Institut des Hautes-Études Marocaines (1925-1930): il y fut Directeur d'Études;
— professeur à la Faculté des Lettres d'Alger;
— professeur à l'École Nationale des Langues Orientales Vivantes à Paris;
— mort d'une crise cardiaque (conséquence probable du surmenage), le 24 janvier 1956, à Paris;
— il était Chevalier de la Légion d'Honneur.

Travaux:

Toute sa vie fut consacrée à la linguistique berbère. Son père René Basset avait donné une impulsion décisive aux études de dialectologie berbère et fait appel à la comparaison entre les parlers. André Basset reprit cet effort et entreprit de faire bénéficier les études berbères des méthodes qui avaient fait leurs preuves dans le domaine indo-européen et en particulier dans les langues romanes.

Esprit d'une rigueur toute scientifique, il ne refusait son attention à aucune hypothèse, mais il ne publiait que ce qu'il estimait sûr. Il s'intéressait à tous les aspects de la linguistique, mais avant tout à la morphologie. Il a traité une foule de problèmes dans de nombreux ouvrages et articles. Il a éclairé de façon neuve et décisive certains problèmes essentiels, en particulier:

1° la structure du verbe (sa thèse de doctorat);
2° le problème de l'état d'annexion des noms;
3° la construction des propositions relatives.

Il a appliqué au domaine berbère les procédés de la géographie linguistique (cf. Sever Pop, *La dialectologie*, Louvain, 1950, seconde partie, pp. 1069-1081). Nombreux voyages et enquêtes dans presque toutes les régions berbérophones.

Il se sentait comme responsable du développement et de l'avenir des études berbères. C'est pourquoi:

1° il ne perdait aucune occasion de multiplier les contacts avec les berbérisants français ou étrangers et de les rapprocher les uns des autres; presque tous lui reconnaissaient une espèce de direction spirituelle des études berbères;

2° il montrait, comme professeur, un inlassable dévouement, réservant le meilleur accueil à toute personne désireuse d'étudier le berbère, quelles que fussent la formation et la culture de cette personne. Il n'hésitait jamais à com-

pléter ses cours officiels par de véritables leçons particulières (gratuites bien entendu). Quelques jours avant sa mort il recevait encore ses élèves chez lui. Il faut souligner ici sa patience, son affabilité, et, mieux encore, sa réelle bonté.

Principales publications.

1° *Livres.*

La langue berbère: Morphologie: Le verbe: étude de thèmes, Paris, Leroux, 1929, 1 vol. in 8°, LII et 269 pages (Collection du Centenaire de l'Algérie): thèse pour le doctorat.

— *Etudes de géographie linguistique en Kabylie (I. Sur quelques termes berbères concernant le corps humain),* Paris, Leroux, 1929, 1 vol. in 8°, 101 pages et XXI cartes h. t. (Collection de Documents linguistiques, I): thèse complémentaire pour le doctorat.

— *Atlas linguistiques des parlers berbères, Algérie, Territoires du nord,* fasc. I, *Equidés,* 25 cartes + 91 pp. in-f., Alger, 1936; fasc. II, *Bovins,* 21 cartes + 80 pp. in-f., Alger, 1939.

— *La langue berbère,* published for the African International Institute by the Oxford University Press, London - New York - Toronto, 1952, 1 vol. in 8°, v et 72 pages, 1 carte en dépliant (Handbook of African Languages, Part I).

— (en collaboration avec André Picard), *Eléments de grammaire berbère (Kabylie - Irjen),* Alger, 1948, 1 vol., 328 pages.

2° *Articles.*

Très nombreux articles dans les revues savantes d'Afrique du Nord, dans le *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris* (il était depuis deux ans Administrateur de la Société), dans le *Journal Asiatique,* dans les Comptes-rendus du Groupe Linguistique d'Etudes Chamito-Sémitiques, etc. etc.

On peut noter — entre beaucoup d'autres:

— *Quatre études de linguistique berbère,* dans *Journal Asiatique,* juillet-décembre 1940, pp. 161-291.

— *Sur la voyelle initiale en berbère,* dans *Revue Africaine,* 1945, pp. 82-88

3° *Divers.*

Participation à de nombreux congrès (Orientalistes; Linguistes; Onomastique): voir les *Actes.*

Publication, commencée par René Basset et poursuivie par André Basset,

des travaux linguistiques du Père de Foucauld, en particulier du monumenta *Dictionnaire touareg-français, Dialecte de l'Ahaggar*, en quatre volumes (1951-1952, Paris).

L. GALAND.

* * *

Ha obtenido brillantemente el grado de Doctor en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid, Sección de Filología Semítica, con la calificación de Sobresaliente, don Jacinto Bosch Vilá con una tesis titulada *Aportaciones a la historia del señorío de los Banū Razīn.*

* * *

Han obtenido brillantemente el grado de Doctor en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid, Sección de Filología Semítica, con la calificación de Sobresaliente, los becarios orientales: señor Sayyid Muḥammad Imām al-dīn (de la Universidad de Dacca, Pakistán), con una tesis titulada *Historia económica de España en la época omeya*, y señor ʿAfif Turk, libanés, con una tesis titulada *El reino de Zaragoza en el siglo XI de J. C. y V de la hégira.*

Según noticias recibidas de París, también ha obtenido el Doctorado en Letras por la Sorbona el erudito egipcio señor al-Sayyed Sālim con dos tesis, que han obtenido ambas la nota «très honorable»: la principal sobre *La arquitectura en Sevilla bajo los Almohades*, y la complementaria sobre *Textos árabes relativos a la mezquita mayor de Córdoba.*

* * *

El día 28 de enero de 1956 se celebró en el Instituto Hispano-Árabe de Cultura el acto de la entrega de un lote de libros que la Academia Árabe de Damasco y la Universidad Siria han regalado para la biblioteca de dicho Instituto. A la sencilla ceremonia, que consistió en dos breves discursos del señor Ministro de Siria y del señor García Gómez, asistió el señor Ministro de Asuntos Exteriores, el Cuerpo diplomático de los países árabes y musulmanes y distinguidas personalidades. Todos ellos se trasladaron a continuación a la gran Sala de Actos en la que, ante un público mucho más nutrido, se proyectaron unos documentales arqueológicos, artísticos y geográficos sobre el Pakistán, amablemente cedidos por la Embajada de este país y presentados en breves palabras por el señor García Gómez.

* * *

El viernes 16 de marzo de 1956 dió una conferencia en la cátedra del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, calle de Duque de Medinaceli 4, organi-

zada por el Instituto Miguel Asín, el docente de la Universidad de Bonn señor W. Hoenerbach sobre el tema «Literatura jurídico-religiosa de los moriscos» (con proyecciones).

No habiendo podido, en cambio, por premuras de tiempo, aprovechar el nuevo paso por España del prof. Arnald Steiger, de la Universidad de Zürich, para organizar una conferencia, obtuvo en compensación el privilegio de publicar (véase en este tomo, pp. 93-109) el original de la disertación que el 4 de abril de 1956 dió, bajo el patronato del Instituto Miguel de Cervantes, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, sobre el tema «Interpretación de un documento mozárabe: el inventario del a. 1112 de la iglesia de Covarrubias».

* * *

Las principales actividades del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos de Madrid durante el curso 1955-56 han sido las siguientes:

Conferencias: J. Mª de Navascués, «De la moneda visigoda a la moneda árabe en España» (30 enero 1956); P. G. C. Anawati, «Les tendances de la pensée musulmane dans l'Égypte contemporaine» (17 febrero 1956); M. Ocaña Jiménez, «La Almería musulmana a través de su epigrafía» (10 marzo 1956); J. Mª Millás Vallicrosa, «La tradición geopónica hispano-árabe» (19 abril 1956); A. de Larrea Palacín, «Estética de la música hispano-árabe» (7 mayo 1956).

Cursos: en abril de 1956 inició sus enseñanzas de lengua árabe, divididas en dos grupos: de principiantes y de adelantados.

Publicaciones: Apareció el vol. III, fasc. 1, de la «Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos» (el 2º está muy adelantado), y prepara para su inmediata publicación: prof. A. Guillou, «Essai bibliographique sur les dynasties musulmanes de l'Iran»; «Mujtār al ḥikam», ed. del Dr. Badawī, y «Diwān Ibn Jātima», ed. de la Dra. Gibert.

* *

El 18 de febrero de 1956 el Instituto Hispano-Árabe de Cultura recibió la visita del eminente dominico egipcio P. G. C. Anawati, quien honró la tribuna de dicha casa con una magnífica conferencia sobre el tema «Jésus et ses juges, d'après la 'Cité inique' du Dr. Kāmil Ḥusayn». La exposición despertó gran interés y obtuvo excelente acogida por parte de un auditorio tan nutrido como selecto.

En el mismo Instituto y el 15 de junio de 1956 dió otra conferencia sobre el tema «La mujer egipcia», la señorita ʿAṭiyya Haykal, becaria en España e hija del eminente escritor, académico y hombre de Estado egipcio del mismo apellido, fallecido recientemente. La conferencia de la señorita Haykal ha sido publicada en un folleto, en 1957, con el mismo título, por las «Ediciones de Conferencias y Ensayos» de Bilbao (nº 82), lo cual es prueba de su buen éxito.

Por último el 17 de octubre de 1956 y, también en el Instituto Hispano-Ára-

be de Cultura, disertó brillantemente el conocido sabio italiano Dr. Tommaso Sarnelli sobre el tema «La Campania, al-Andalus y la Medicina árabe». El acto, organizado en colaboración con el Instituto de Historia de la Medicina, no sólo revistió gran novedad científica, sino que dió ocasión a una simpática manifestación de amistad y de solidaridad cultural italo-hispana.

* * *

Una misión oficial española, presidida por el Ministro de Asuntos Exteriores don Alberto Martín Artajo, y de la que formaba parte el miembro de la Real Academia Española y director de Al-Andalus, don Emilio García Gómez, ha visitado Turquía entre los días 26 de octubre y 2 de noviembre de 1956. Tras una primera noche en Nápoles, la expedición llegó a Istanbul, se trasladó a Ankara, donde asistió a la XXXIII[a] conmemoración de la proclamación de la República turca, pasó luego a Esmirna y Éfeso, retornó a Istanbul, y en el regreso a España se detuvo en Roma, donde fué recibida en audiencia especial por S. S. el Papa Pío XII y fué agasajada por el Ministro italiano de Asuntos Exteriores, señor Martino.

Aparte la indudable trascendencia política del viaje, éste ha servido también para el establecimiento de muy sólidos vínculos culturales entre ambos países. Las atenciones que los expedicionarios recibieron en territorio turco, desde S. E. el Presidente de la República hasta el más modesto ciudadano con quien entraron en relación, han sido inolvidables, y son buen augurio de las futuras relaciones políticas e intelectuales entre España y la noble y esforzada República turca.

* * *

El S. E. U. de la Escuela Central Superior de Comercio organizó en ésta unas Jornadas de Cultura Islámica, y la simpática iniciativa se vió coronada por el más lisonjero éxito. Tras de una sesión inaugural (6 febrero 1956) que corrió a cargo de don Emilio García Gómez, con una disertación sobre «España y el legado de la civilización arábigo-andaluza», fueron desfilando por la tribuna representantes de casi todos los países islámicos para exponer con erudición y brillantez diferentes aspectos de la cultura árabe o musulmana, enfocada desde el punto de vista peculiar de cada nación.

* * *

Entre los días 27 de mayo y 1° de junio de 1956 se ha celebrado en Roma y Florencia, bajo el magnífico patronato de la Accademia Nazionale dei Lincei (en la que radica la «Fondazione Alessandro Volta», instituída por la Sociedad Edison de Milán), el XII° Convegno Internazionale Volta. Era esta vez el tema general: «Oriente y Occidente nel Medioevo», y aparecía dividido en 5 secciones. En la 1[a] — Historia religiosa — los profesores Gabrieli y Massignon fueron ponentes

sobre «Mística cristiana y mística musulmana» y los profesores Corbin, Morghen y Puech sobre «Gnosticismo y Maniqueísmo en la tradición medieval». En la 2ª — Historia del Derecho — fué ponente el prof. Cahen sobre «Feudalismo e instituciones políticas del Oriente latino», y el prof. J. Schacht sobre «Derecho bizantino y Derecho musulmán». En la 3ª — Historia económica — fueron ponentes los señores Bertelè y Luzzatto sobre «Relaciones económicas entre Oriente y Occidente desde el siglo XII al XV». En la 4ª — Historia literaria — fueron ponentes los profesores García Gómez y Roncaglia sobre «La lírica hispano-árabe y la aparición de la lírica romance» y el prof. Cerulli sobre «Dante y el Islam» (las ponencias de los señores García Gómez y Cerulli se publican en este número de Al-Andalus, por especial deferencia, que agradecemos mucho, de la Accademia Nazionale dei Lincei, antes de la aparición de las Actas oficiales). En la 5ª — Historia cultural — fueron ponentes los profesores Minorsky y Pagliaro sobre «Persia, Armenia y Georgia en la historia de la civilización medieval». Las discusiones, en las que intervinieron todos los invitados al Convegno — unas cuarenta personas, que representaban a una docena de países, entre ellos Turquía y Egipto — fueron tan animadas como ingeniosas y fructíferas. Los discursos inaugurales estuvieron a cargo del Presidente de la Accademia, prof. V. Arangio-Ruiz y del profesor G. Levi Della Vida; el de clausura fué pronunciado por el prof. E. Cerulli. Los tres fueron magistrales.

La Farnesina y el Palazzo Corsini de Roma, así como el Palazzo Vecchio, la Villa Favard y el Paraninfo de la Universidad en Florencia fueron los locales de las sesiones. La Villa d'Este en Tivoli, el Capitolio Romano, la Señoría y los alrededores florentinos, los lugares de esparcimiento. ¿Cabe decir más? Sí: hay que decir que la hospitalidad, la generosidad y la cordialidad de la acogida fué digna de tales escenarios. Fué, en resumen, una reunión inolvidable y única en su género, que hace honor a las grandes tradiciones italianas.

Como consecuencia de este viaje, el señor García Gómez dió, el 6 de junio de 1956 y en el Istituto per l'Oriente de Roma, presentado por el prof. G. Levi Della Vida, una conferencia sobre el tema «La poesía popular en la España musulmana», de la que puede verse una reseña de M[aria] N[allino] en *Oriente Moderno*, XXXVI-10, ottobre 1956, p. 602.

* * *

Durante los días días 25 a 29 de junio de 1956 se celebró en Burdeos, bajo el patronato de la Universidad de dicha ciudad y de la de Chicago, un «Simposium internacional de historia de la civilización musulmana», en el que participó una veintena de islamólogos de diferentes países: Francia, Estados Unidos, Alemania, Inglaterra, Bélgica, Suiza e Italia (España estaba asimismo invitada, pero su representante no pudo acudir por enfermedad). El tema especial de la reunión, que dirigieron los profesores R. Brunschvig y G. E. von Grunebaum, era «Classicisme et déclin culturel [en la civilización musulmana] du Moyen âge à la fin du

XVIIIe siècle»; tema que permitía muy oportunos y fructuosos parangones con fenómenos análogos en otras civilizaciones, tales como la clásica, la bizantina y la extremo-oriental. Una serie de comunicaciones iluminó el binomio «clasicismo-decadencia» en los terrenos de la literatura, la filosofía, la ciencia y el arte del Islam, a base de la discusión del concepto mismo de «decadencia». La importancia de los asuntos tratados, la perfecta organización material y la generosa hospitalidad que los forasteros recibieron de los organizadores y de los medios científicos bordeleses han dejado en todos los asistentes al «Simposium» el más grato y simpático recuerdo.

* * *

El Comité de Dirección de la Enciclopedia del Islam ha celebrado en Roma, y en los locales que la Accademia Nazionale dei Lincei ocupa en el Palazzo Corsini, su quinta reunión [1] durante los días 19 y 20 de septiembre de 1956. La importancia de los asuntos tratados hace que esta vez publiquemos íntegra el acta de la reunión, que dice así:

Première seance du 19 septembre.

Sont présents: MM. les Professeurs F. Gabrieli, président; Berg, García Gómez, Massé, Paret, Pedersen et Schacht, membres; Stern, secrétaire général, et Pellat, représentant la rédaction française.

Absents excusés: MM. les Professeurs Gibb, Miles, Nyberg et Posthumus.

La séance est ouverte à 10 h., mais après l'éloge funèbre du Prof. Lévi-Provençal, prononcé par le président, elle est interrompue à 10 h. 30 pour permettre aux membres du Comité financier de se réunir.

A la reprise, après lecture et approbation à l'unanimité du procès-verbal de la réunion de Copenhague (septembre 1955), et du rapport du Comité de rédaction présenté par M. Schacht en son nom et au nom de M. Gibb, le Comité décide à l'unanimité (MM. Gibb, Nyberg et Posthumus ayant donné leur accord par écrit) de nommer M. Pellat membre du Comité de rédaction, du Comité de direction et du Comité financier.

Il examine ensuite la démission présentée par M. Stern, secrétaire général, qui est invité à fournir verbalement les précisions qu'il juge utiles; après les explications de l'intéressé et la délibération du Comité, celui-ci décide à l'unanimité d'accepter la démission de M. Stern, tout en espérant qu'il voudra bien continuer à apporter, en rédigeant des articles, sa collaboration à l'Encyclopédie.

La séance est levée à 12 h. 40.

[1] Las anteriores tuvieron lugar en Leiden (abril 1949), París (mayo 1951), Madrid (septiembre 1953) y Copenhague (octubre 1955). Cf. Al-Andalus, XIV [1949], pp. 250-251; XVI [1951], pp. 256-257; XVIII [1953], p. 486, y XX [1955], pp. 491-493.

Deuxième séance du 19 septembre.

Les membres présents le matin (sauf M. Stern) entrent en séance à 17 h. et abordent immédiatement la question de l'organisation future du Comité de rédaction. Après avoir examiné les diverses solutions qui ressortent de l'étude approfondie de la lettre de M. Gibb datée du 8 septembre, du rapport du Comité de rédaction et d'une correspondance privée de M. Gibb à M. Pedersen, le Comité, en regrettant vivement le départ de M. Gibb décide à l'unanimité d'inviter M. B. Lewis, professeur à l'Université de Londres, à se charger de l'édition anglaise: il rédige en conséquence une lettre qu'il demande à son président de faire parvenir à M. Gibb.

Dans ces conditions, le Comité de rédaction comprendra, dès que M. Lewis aura fait connaître officiellement son acceptation, les membres suivants: MM. Lewis (Londres), Pellat (Paris) et Schacht (Leyde). M. Stern sera invité à remettre au nouveau rédacteur anglais toutes les archives (correspondances, fichiers, etc.) et tous les articles destinés à l'Encyclopédie de l'Islam qu'il détient, et à lui fournir tous renseignements utiles sur son fonctionnement.

Le Comité décide ensuite de demander à l'Académie néerlandaise de nommer un nouveau membre du Comité financier en remplacement de M. Boeke, décédé. D'autre part, à la suite du décès de M. Adnan Adivar, membre associé du Comité de direction, décédé, il charge son président de faire savoir à M. Köprülü, d'Ankara, qu'il souhaiterait le nommer membre associé.

La séance est levée à 18 h. 45.

Seance du 20 septembre.

Sont présents: les membres qui ont pris part à la séance de l'après-midi du 19 septembre et M. Wieder, représentant M. Posthumus.

La séance est ouverte à 10 h. Après avoir adopté à l'unanimité le rapport financier présenté par M. Schacht, le Comité est d'avis de demander par écrit à M. Nyberg s'il accepte que la prochaine réunion du Comité de direction ait lieu à Upsala en 1958; en cas de réponse négative de M. Nyberg, on envisage de proposer à M. Gibb que la réunion se tienne à Londres.

A la demande des rédacteurs, le Comité accepte que soit jointe aux demandes d'articles une lettre priant les collaborateurs d'envoyer leurs travaux aux rédactions dans les délais indiqués.

La séance est levée a 11 h. 45.

Séance plenière du 20 septembre 1956.

La séance est ouverte à 12 h., avec la participation de MM. les Professeurs Levi Della Vida, membre honoraire, et M. Shafi, membre associé. Après un échan-

ge de vues sur l'organisation de l'Encyclopédie de l'Islam et de l'Urdu Encyclopaedia of Islam, le Comité de direction accepte, afin d'assurer une liaison plus efficace avec los membres associés, la proposition du Comité de rédaction de tenir l'ensemble des membres du Comité de direction au courant des problèmes qui pourraient se poser en dehors des réunions plénières.

La séance est levée à 13 h.»

Además de los agasajos particulares con que los arabistas italianos obsequiaron a los miembros extranjeros del Comité de Dirección, éstos fueron invitados a sendas recepciones organizadas por la Accademia Nazionale dei Lincei, a la que asistieron distinguidas personalidades entre las que figuraba S. E. el Cardenal Tisserant, y por el Istituto per l'Oriente.

La Enciclopedia ha publicado ya su fascículo 7, que en la edición francesa llega al artículo *ʿAmr b. Hind*, y en la inglesa al artículo *ʿAmmār al-Mawṣilī*.

* * *

El 29 de septiembre de 1956 comenzó sus trabajos en Damasco un Congreso de las Academias árabes, organizado por la Sección Cultural de la Liga Árabe, y al que asistieron, a más de representantes de las tres Academias del Próximo Oriente (las de El Cairo, Damasco y Bagdad), observadores de los demás países árabes que carecen de Corporaciones de ese tipo. El Congreso terminó el 5 de octubre.

Los discursos pronunciados, las comunicaciones presentadas y discutidas, y los acuerdos tomados en dicha importante reunión han sido publicados en la Revista de la Academia Árabe *(Maǧallat al-Maǧmaʿ al-ʿilmī al-ʿarabī)* de Damasco, vol. XXXII [1937], fasc. 1.

Nos gustaría poder publicar un análisis crítico detenido de las deliberaciones de este Congreso de las Academias Árabes, y subrayar su parecido básico, así como sus concordancias y divergencias, con el II° Congreso de Academias de la Lengua española, celebrado en Madrid del 22 de abril al 2 de mayo de 1956, y cuya *Memoria* ha sido ya publicada (Madrid 1956). El parangón entre ambos Congresos de Academias de sendas lenguas con difusión internacional y con algunos problemas parecidos, aunque en otras cuestiones difieran radicalmente, da — en efecto — materia para útiles meditaciones.

SUMARIO

NECROLOGÍA

GARCÍA GÓMEZ (EMILIO), E. Lévi-Provençal (4 enero 1894-23 marzo 1956) .....

ARTÍCULOS

CABANELAS, O. F. M. (DARÍO), Un opúsculo inédito de Algazel: El «Libro de las intuiciones intelectuales» 19
CERULLI (ENRICO), Dante e l'Islam 229
DUBLER (CÉSAR E.), Ibn al-Bayṭār en armenio 125
GARCÍA GÓMEZ (EMILIO), La canción famosa «Calvi vi calvi / Calvi arabi» 1
— La lírica hispano-árabe y la aparición de la lírica románica 303
HARVEY (L. P.), Yūse Banegas: un moro noble en Granada bajo los Reyes Católicos 297
MILLÁS VALLICROSA (JOSÉ M^{a}), Una nueva obra astronómica alfonsí: El tratado del cuadrante «sennero» 59
PELLAT (CH.), Note sur l'Espagne musulmane et al-Ŷāḥiẓ 277
RON DE LA BASTIDA (C.), Los manuscritos árabes de Conde (1824) 113
SECO DE LUCENA PAREDES (LUIS), El ḥāŷib Riḍwān, la madraza de Granada y las murallas del Albayzín 285
STEIGER (ARNALD), Un inventario mozárabe de la iglesia de Covarrubias. 93
TERÉS (ELÍAS), El Diccionario español-latino-arábigo del P. Cañes 255

CRÓNICA ARQUEOLÓGICA DE LA ESPAÑA MUSULMANA, XXXVIII Y XXXIX

MATEU Y LLOPIS (FELIPE), Hallazgos numismáticos musulmanes, X..... 191
TORRES BALBÁS (LEOPOLDO), Esquema demográfico de la ciudad de Granada..... 131
— Nichos y arcos lobulados..... 147
— La judería de Zaragoza y su baño..... 172
— Ampliación y tamaño de varias mezquitas..... 339
— Al-Madīna al-Zāhira, la ciudad de Almanzor..... 353
— Quicialeras hispanomusulmanas..... 359
— Animales de juguete..... 373
— La torre de Gabia la Mayor, desmochada..... 375
— Una fase de austeridad artística en el Cristianismo y en el Islam occidental..... 377

VARIEDADES

ARCE, O. F. M. (A.), Procesión del Corpus Christi en ʿAyn Kārem (1870)..... 425
† CAGIGAS (ISIDRO DE LAS), Un hallazgo de monedas árabes..... 199
COLIN (G. S.), Una adición sobre «dentina»..... 216
GARCÍA GÓMEZ (EMILIO), Adición sobre «Calvi vi calvi»..... 215
— Una «pre-muwaššaḥa» atribuída a Abū Nuwās..... 406
GRUNEBAUM (G. E. VON), «Lírica románica» before the Arab Conquest. 403
IMAMUDDIN (S. M.), Sobre el autor de la «Crónica anónima de ʿAbd al-Raḥmān III al-Nāṣir»..... 210
OLIVER ASÍN (JAIME), La expresión «ala ud» en el «Libro de Buen Amor»..... 212
SECO DE LUCENA (LUIS), «Rehamital Mezumel» — «Válor»..... 423
TERÉS (ELÍAS), Préstamos poéticos en al-Andalus..... 415

BIBLIOGRAFÍAS SISTEMÁTICAS

VERNET GINÉS (JUAN), Una bibliografía de la Historia de las ciencias matemáticas y astronómicas entre los árabes (años 1942-1956).... 431

RESEÑAS DE LIBROS

AVICENNE, *Poème de la Médecine... Urǧūza fi 't-ṭīb, Cantica Avicénnae* (Emilio García Gómez) 224
AYALON (DAVID), *Gunpowder and Firearms in the Mamluk Kingdom* (Enrique Perpiñá Rodríguez) 224
BADAWĪ (ᶜABDURRAḤMĀN), *Neoplatonici apud Arabes* (Manuel Alonso Alonso, S. I.) 221
BATLLORI MUNNÉ (ANDRÉS), véase LLUBIÁ MUNNÉ (LUIS Mª).
BERNIS (CARMEN), *Tapicería hispano-musulmana (siglos IX-XI)* (L. T. B,). 451
GABRIELI (FRANCESCO), *Alfarabius: Compendium legum Platonis* (Manuel Alonso, S. I.) 220
GARCÍA ROMO (FRANCISCO), *Influencias hispano-musulmanas y mozárabes en general y en el románico francés del siglo XI (Capiteles corintios)* (L. T. B.) 452
HUICI MIRANDA (AMBROSIO), *Las grandes batallas de la Reconquista durante las invasiones africanas (almorávides, almohades y benimerines)* (L. T. B.) 446
IBN SAᶜĪD (ABŪ-L-ḤASAN ᶜALĪ IBN MŪSÀ AL-ANDALUSĪ), *Al-Guṣūn al-yāniᶜa fi maḥāsin šuᶜarā' al-miᶜa al-sābiᶜa [Los ramos maduros sobre las excelencias de los poetas de la centuria séptima]* (Emilio García Gómez) 225
Indiana University Conference on Oriental-Western Literary Relations (Emilio García Gómez) 227
KAHLE (PAUL), *Opera minora (Festgabe zum 21. Januar 1956)* (Emilio García Gómez) 441
LLUBIÁ MUNNÉ (LUIS Mª) y BATLLORI MUNNÉ (ANDRÉS), *Terminología tipológica de la cerámica española y etimología de la palabra «mayólica»* (L. T. B.) 454
MAYER (L. A)., *Islamic Architects and their works* (L. T. B.) 453
MITCHELL (T. F.), *An Introduction to Egyptian Colloquial Arabic* (Fernando de la Granja) 449
NADER (ALBERT N.), *Le système philosophique des Muᶜtazila (Premiers penseurs de l'Islam)* (Manuel Alonso Alonso, S. I.) 442
RICARD (ROBERT), *Études hispano-africaines* (L. T. B.) 447

ROSELLÓ BORDOY (GUILLERMO), *Sobre los Baños árabes de Palma de Mallorca* (L. T. B.) 455
ROSENTHAL (E. I. J.), *Averroes' Commentary on Plato's «Republic»* (Manuel Alonso Alonso) 444
SIERRA (ALFONSO DE), *Forja marroquí (Teoría de la voluta)* (L. T. B.) .. 456
Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida (Emilio García Gómez) 217
ZIADEH (FARHAT J.) y WINDER (R. BAYLEY), *An Introduction to modern Arabic* (Jacinto Bosch Vilá) 448

NOTICIAS

Necrologías.

Noticias del fallecimiento de K. Brockelmann, W. Marçais, A. Basset, J. Cantineau y ʿAbd al-Qādir al-Magribī 457
Indications sommaires sur la vie et l'œuvre d'André Basset, por L. Galand. 457

Doctorados.

Doctorado de don Jacinto Bosch Vilá 460
Doctorados en Madrid del pakistaní señor Sayyid Muḥammad Imām al-dīn, y del libanés señor ʿAfīf Turk 460
Doctorado en París del egipcio señor al-Sayyed Sālim 460

Instituciones científicas e Institutos Orientales.

Entrega de un lote de libros que Siria regala al Instituto Hispano-Árabe de Cultura 460

Viajes, conferencias y reuniones.

Conferencias de los profesores W. Hoenerbach y A. Steiger 460
Conferencias, cursos y publicaciones del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos de Madrid (curso 1955-1956) 461
Conferencias del P. G. C. Anawati, señorita ʿAṭiyya Haykal y Dr. Tommaso Sarnelli en el Instituto Hispano-Árabe de Cultura 461

Viaje a Turquía de una misión oficial española 462
ornadas de Cultura Islámica en la Escuela Superior de Comercio 462

Reuniones y Congresos internacionales.

XII° Convegno Internazionale Volta, Roma y Florencia, 27 mayo-1 junio. 462
Simposium internacional de historia de la civilización musulmana, Burdeos, 25-29 junio 463
Quinta reunión del Comité de Dirección de la Enciclopedia del Islam, Roma, 19-20 septiembre 464
Congreso de las Academias Árabes organizado por la Sección Cultural de de la Liga Árabe, en Damasco, 29 septiembre-5 octubre 466

Correcciones y rectificaciones.

Rectificación (L. T. B.) 228

LÁMINAS

E. Lévi-Provençal ....
1. Galería lapidaria del Vaticano. Edículo de Todi en Roma, y altar de un oratorio en los alrededores de Spoleto (Italia), junto a las fuentes del Clitunno 152
2. Sarcófago de San Pedro el Grande en Rávena, y sarcófago de San Barbaziano en la Catedral de Rávena 152
3. Tablero de madera tallada en la mezquita al-Aqṣà de Jerusalén, y losas de mármol con decoración visigoda en el Museo Arqueológico de Mérida 153
4. Nicho labrado en yeso de Jirbat al-Mafŷar (Palestina), y fragmento de nicho encontrado en el subsuelo de la Mezquita de Córdoba. 153
5. Ventana de arco lobulado en la mezquita mayor de Samarra 160
6. Detalle de la concha de yeso que cubre el miḥrāb de la Mezquita de Córdoba 161
7. Cámara intermedia del baño de Zaragoza 176
8. Plano de la judería de Zaragoza en el siglo XV, trazado sobre el de la ciudad que hizo Casañal en 1880 177
9. Hallazgos numismáticos de Bañolas y Loja 192

10. Hallazgo numismático de Loja 193
11. Quicialeras califales en el Museo Arqueológico de Córdoba 364
12. Quicialera de mármol procedente de la Casa del Chapiz de Granada, actualmente en el Museo Arqueológico Nacional 364
13. Quicialera de madera del Convento de Santa Isabel la Real de Toledo, y quicialera califal de mármol en el Museo Arqueológico de Córdoba 365
14. Puerta de ingreso desde el patio a la sala baja de una casa en el Albaicín (Granada) 365
15. Quicialeras en la galería de una casa mudéjar de la calle de Santiago en Córdoba 372
16. Juguetes de barro cocido del Museo de la Alhambra (Granada) 373
17. Exterior de la cabecera de la iglesia y detalle del ábside central en el Monasterio de Santa María de la Vega (Palencia) 388
18. Cúpula del crucero de la iglesia en el Monasterio de Armenteira (Pontevedra) 389

GRABADOS PUERA DE TEXTO

Planta parcial del baño judío del Coso, en Zaragoza 174

NOTA DE LA REDACCION

Recordamos a nuestros lectores que el habitual cupo de páginas queda completado en este volumen con las que a su comienzo llevan numeración romana

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS
PATRONATO MENÉNDEZ Y PELAYO — INSTITUTO MIGUEL ASÍN

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES DE MADRID Y GRANADA

VOL. XXI MADRID - GRANADA. 1956 FASC. 1

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES DE MADRID Y GRANADA

VOL. XXI — 1956 — FASC. 1

SUMARIO

NECROLOGÍA

Emilio García Gómez: *E. Lévi-Provençal (4 enero 1894-23 marzo 1956)*.. 1

ARTÍCULOS

Emilio García Gómez: *La canción famosa «Calvi vi calvi / Calvi aravi»*.. 1
Darío Cabanelas, O. F. M.: *Un opúsculo inédito de Algazel: El «Libro de las intuiciones intelectuales»*..... 19
José Mª Millás Vallicrosa: *Una nueva obra astronómica alfonsí: El tratado del cuadrante «sennero»*..... 59
Arnald Steiger: *Un inventario mozárabe de la iglesia de Covarrubias*..... 93
C. Ron de La Bastida: *Los manuscritos árabes de Conde (1824)*..... 113
César E. Dubler: *Ibn al-Baytār en armenio*..... 125

CRÓNICA ARQUEOLÓGICA DE LA ESPAÑA MUSULMANA, XXXVIII

L. T. B.: *Esquema demográfico de la ciudad de Granada*..... 131
L. T. B: *Nichos y arcos lobulados*..... 147
L. T. B.: *La judería de Zaragoza y su baño*..... 172
Felipe Mateu y Llopis: *Hallazgos numismáticos musulmanes, X*..... 191

VARIEDADES

† Isidro de las Cagigas: *Un hallazgo de monedas árabes*..... 199
S. M. Imamuddin: *Sobre el autor de la «Crónica anónima de ʿAbd al-Raḥmān III al-Nāṣir»*..... 210
Jaime Oliver Asín: *La expresión «alu ud» en el «Libro de Buen Amor»*.... 212
Emilio García Gómez: *Adición sobre «Calvi vi calvi»*..... 215
G. S. Colin: *Una adición sobre «Dentina»*..... 216

LIBROS Y REVISTAS

Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida (Emilio García Gómez)..... 217

Continúa en la p. 3 de la cubierta.

eli, Francesco, *Alfarabius: Compendium legum Platonis* (Manuel Alonso, S. I)..... 220
Badawī. ᶜAbdurraḥmān, *Neoplatonici apud Arabes* (Manuel Alonso Alonso, S. I.)..... 221
Avicenne, *Poème de la Médecine... Urǧūza fī ʾṭ-ṭibb, Cantica Avicennae* (Emilio García Gómez)..... 224
Ayalon, David, *Gunpowder and Firearms in the Mamluk Kingdom* (Enrique Perpiñá Rodríguez)..... 224
Ibn Saᶜīd (Abū-l-Ḥasan ᶜAlī ibn Mūsà al-Andalusī), *al Guṣūn al-yāniᶜa fi maḥāsin šuᶜarāʾ al-miʾa al-sābiᶜa* [*Los ramos maduros, sobre las excelencias de los poetas de la centuria séptima*] (Emilio García Gómez).... 225
Indiana University Conference on Oriental-Western Literary Relations (Emilio García Gómez)..... 227

Rectificación (L. T. B)..... 228
Nota de la Redacción..... 228

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES DE MADRID Y GRANADA

SE PUBLICA EN FASCÍCULOS SEMESTRALES FORMANDO CADA AÑO UN VOLUMEN DE UNAS QUINIENTAS PÁGINAS

PRECIO DE SUSCRIPCIÓN: 70 pesetas año.

Número suelto: 40 pesetas.

SISTEMA DE TRANSCRIPCIÓN:

ʾ — *b* — *t* — *ṯ* — *ŷ* — *ḥ* — *j* — *d* — *ḏ* — *r* — *z* — *s* — *š* — *ṣ*
ḍ — *ṭ* — *ẓ* — ᶜ — *g* — *f* — *q* — *k* — *l* — *m* — *n* — *h* — *w* — *y*

hamza inicial no se transcribe.

tāʾ marbūṭa = *a* (en estado absoluto) y *at* (en estado constructo).
artículo = *al-* (aun ante solares) y *-l-* precedido de palabra terminada en vocal.
vocales = *a*, *i*, *u*; *ā*, *ī*, *ū*.

diptongos = *ay*, *aw*. *alif maqṣūra* = *à*.

R 21 DEC 1987

1996 - 1